ŞERHU'L-USÛLİ'L-HAMSE

MU'TEZİLE'NİN BEŞ İLKESİ

KĀDÎ ABDÜLCEBBÂR

1. CİLT

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 14

Dinî İlimler Serisi : 1

Kitabın Adı : ŞERHU'L-USÛLİ'L-HAMSE
Mu'tezile'nin Beş İlkesi
1. Cilt; (2 Cilt)

Müellifi : Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed (ö. 415/1025)

Ta'lik : Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim Mankdîm (ö. 425/1035)

Çeviri : Prof. Dr. İlyas Çelebi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü (Kelâm), Öğretim Üyesi.

Arşiv Kayıt : Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi,
III. Ahmed Koleksiyonu, No. 1872

Editör : Prof. Dr. Metin Yurdagür

Kitap Tasarım : Abdusselam Ferşatoğlu

Yapım : Fotografika Ltd. Şti.

Baskı : Pasifik Ofset, Cihangir Mah. Baha İş Merkezi A Blok 34310
Haramidere-İstanbul. Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No. 12027

Baskı Yeri ve Yılı : İstanbul 2013

Baskı Miktarı : 1. Baskı, 2000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record
Kādî Abdülcebbâr
Şerhu'l-Usûli'l-Hamse
Mu'tezile'nin Beş İlkesi

1. Kelâm, 2. Mu'tezile, 3. Kādî Abdülcebbâr, 4. Beş Esas (Usûlü'l-hamse),
5. İslam Mezhepleri, 6. Akılcılık, 7. İlyas Çelebi

ISBN: 978-975-17-3671-0 (Takım) 978-975-17-3672-7 (1. Cilt)

Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Her hakkı mahfuzdur.
Bütün yayın hakları *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*'na aittir. Başkanlığın izni olmaksızın tümüyle veya kısmen, hiçbir yolla ve hiçbir ortamda yayınlanamaz ve çoğaltılamaz.

T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No:5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

ŞERHU'L-USÛLİ'L-HAMSE

MU'TEZİLE'NİN BEŞ İLKESİ

(Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)

1. CİLT

(METİN – ÇEVİRİ)

KĀDÎ ABDÜLCEBBÂR

(ö. 1025)

Çeviri

Prof. Dr. İlyas Çelebi

TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve işbirliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşâ edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçukludan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gökkubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı önplanda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm in-

sanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşâ edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
T. C.
Başbakan

İÇİNDEKİLER

TAKDİM 4

GİRİŞ 11

I. MU'TEZİLE MEZHEBİ 11

A. MU'TEZİLE ADINI ALIŞI 11

1.Hz. Ali İle Muâviye Arasında Cereyan Eden Olaylarda Tarafsız Kalanlara Verilen Ad Olduğu 11

2. Mu'tezile Adının Mu'tezilîlerin Kendi Tercihleri Olduğu 12

3. Mu'tezile Adının Dışarıdan Verilen Bir Lakap Olduğu 13

B. KURULUŞU VE GELİŞMESİ 14

1. Kuruluşu 14

2. Mu'tezile'nin Gelişmesi 18

C. BASRA VE BAĞDAT OKULLARI 21

1. Basra Okulu 21

2. Bağdat Mu'tezilesi 24

D. KELÂM SİSTEMİ 26

1. Bilgi Teorisi 26

2. Tabiat Felsefesi 28

E. İNANÇ SİSTEMİ 30

1. Tevhid 30

2. Adl 32

3. Va'd ve Va'îd 33

4. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn 34

5. Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker 35

F. MU'TEZİLE'NİN İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ 37

II. KĀDÎ ABDÜLCEBBÂR 39

A. HAYATI VE İÇİNDE YAŞADIĞI SOSYOPOLİTİK ÇEVRE 39

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ 41

1. Kelâm 42

2. Fıkıh 45
3. Tefsir 45
4. Hadis 46
C. MU'TEZİLE İÇİNDEKİ YERİ VE ETKİLERİ 46

III. ŞERHU'L-USÛLİ'L- HAMSE 48
A. NİSBETİ 49
B. MUHTEVÂSI 50
C. MAHTÛT VE MATBÛ NÜSHALARI 52
D. TERCÜMEDE GÖZ ÖNÜNDE BULUNDURULAN HUSUSLAR 52

BİBLİYOGRAFYA 56

ŞERHU'L-USÛLİ'L-HAMSE
Mu'tezile'nin Beş İlkesi

[MUKADDİME] 64
[Allah'ın Kula Vâcip Kıldığı İlk Önemli Görev] 64
[Vâcip, Tanımı ve Mâhiyeti] 64
[Vâcip Kavramının Tanımı Işığında Mülce'in Eylemleri Nasıl Açıklanır?] 66
[Vâcibin Çeşitleri] 68
1. Kendisinde Muhayyerlik Bulunan Vâcip 68
2. Mudayyak Vâcip 68
[Mârifetullahın Mudayyak Vâciplerden Olduğu Hakkında] 70
[Nazar Teriminin Anlamı (Hakikati) ve Çeşitleri] 72
[Zarûret ve Müşâhedenin Anlamı] 78
[Zaruri Bilginin Kısımları] 82
[Müşâhedenin Tanımı ve Çeşitleri] 84
[Allah'ın Zaruri Olarak Bilinemeyeceğine İşaret Eden Deliller] 86
[Allah'ın Taklidle Bilinip Bilinmeyeceği] 98

[Allah'ı Bilmenin Vâcip Olmadığını İddia Edene Cevap] 104
[Allah Teâlâ'yı Bilmenin Vâcip Olduğuna Delil] 104
[Allah'ı Bilmenin Vücûbu Meselesine Yeniden Dönüş] 108
[Maarif Ashâbı ile İlhâm ve Tab'u'l-Mahal Düşüncesinde Olanlara Muhalefet] 110
Fasıl: [Nazarın Vâcip Olduğunun Söylenmesi ile Onun Vâciplerin İlki Olduğunun Söylenmesi Arasındaki İlişki] 114
[Mârifetullah Hususunda Akıl Yürütmenin, Mükellefin Hiçbir Şekilde Muhayyer Olmayacağı Vâciplerden Olduğu] 114
[Şer'î Vâcipler ve Kısımları] 122
Fasıl: [Hasenin, Şer'î Vâciplerden Bir Kısmında Vücûb İfade Etmediği Konusu] 124
Fasıl: [Allah'ın İnsana Verdiği Nimetlerin İlki Nedir?] 126
[Nimetin Tanımı] 126
[İhsândan Amaç] 128
[Menfaatin Anlamı] 130
[Nimet Verenin (Mün'im) Anlamı] 132
[Nimet Veren, Nimete Kavuşan Kişinin Teşekkürünü Ne Zaman Hak Eder?] 132
[Şükrün Hakikati] 134
[Allah'ın Bize İlk Nimeti] 136
[Hak Edilme veya Edilmeme Açılarından Menfaatler] 140
Fasıl: [Allah'ın Nimetlerinin Kemali Hakkında] 140
Fasıl: [Menfaatlerin Nimetlerin İtmâmı ve Hikmetin İzhârı için Yaratıldığı] 142
Fasıl: [Mâdem Akıl Yürütme (Nazar) Gereklidir, Öyleyse Hangi Konuda Olmalıdır?] 144
[Delâlet Çeşitleri ve Allah Teâlâ'nın Ancak Akılla Bilinebileceği] 144
[Fiillerin Kısımları] 148
[Arazlarla Allah'a İstidlâlde Bulunma] 150
Fasıl: [Arazların Hudûsunu (Yaratılmış Olduklarını) İsbat] 152

Fasıl: [Allah Teâlâ'ya Cisimlerle İstidlâlde Bulunma Hakkında] 154
[Cisimlerin Hâdis Oluşu] 154
Fasıl: [Oluşların (Ekvân) İsbatı Hakkında Söz] 158
Fasıl: [Arazların Hudûsu Hakkında Söz] 170
[Oluşların (Ekvân) Hudûsu Hakkında Deliller] 180
Fasıl: [Cisimlerin Oluşlardan Hâlî Olmayacakları Hakkında] 180
Fasıl: [Havâdisten Hâlî Olmayan Cismin, Onun Gibi Hâdis Olduğu] 184
Fasıl: [Âlemin Kıdemi Hakkında İleri Sürülen] Sözde Deliller (Şübeh) 188
Fasıl: [Muhdes Olan Cisimlerin Bir Muhdise Muhtaç Olduğu, O Muhdisin de Allah Teâlâ Olduğu] 192
Fasıl: [Nefs, Akıl ve İllet Görüşlerini Kabul Edenlerle Ashâb-ı Nücûm Hakkında] 196
Fasıl: Mükellefin Usûlü'd-Dînden Bilmesi Gereken Hususlar 200
Fasıl: [Usûl-i Hamse Konusunda Karşı Görüşe Sahip Olanların Durumunun Beyanı] 204
Fasıl: [Bu Esasları Bildiği Takdirde, Mükellefin Fıkıh ve Şeriatı da Bilmesi Gerekir.] 206
Fasıl: [Tevhid Hakkında] 208
[Allah'ın Sıfatlarının Başka bir Şekilde Taksimi] 212
Fasıl: [Adl Hakkında] 214
Fasıl: [Va'd ve Va'îd Esası] 218
Fasıl: [el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn Esası Hakkında] 222
Fasıl: [Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker Esası Hakkında] 228
[Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münkerin Şartları] 232
[Münkerlerin Kısımları] 236
[Mârufun Kısımları] 238
[Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker İki Çeşittir.] 242

BİRİNCİ ESAS: TEVHİD 244
Fasıl: Bu Faslın Konusu Allah Teâlâ'nın Kâdir Oluşudur 244

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Âlim Oluşu Hakkında 252
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Hayy Olduğu Hakkında 260
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Semî', Basîr ve Müdrekâtı Müdrik Oluşu 270
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Mevcut Oluşu 284
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Kadîm Oluşu 292
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Bu Sıfatlara Lâyık Oluş Keyfiyeti 294
Fasıl: [Allah'tan Nefyi Gereken Hususlar] 342
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Cisim Olmasının Câiz Olmadığı Hakkında Söz 348
Fasıl: [Allah Teâlâ'nın Araz Olmasının İmkânsızlığı Hakkında] 370
Fasıl: Allah'ın Görülmesinin Reddi 374
Fasıl: İkinci İlâhın Olmadığı Konusu 446
Fasıl: [Bütün Sıfatlarda Değil Sadece Bazılarında Allah'a Ortak Olan İkinci Bir İlah Var mıdır?] 458
Fasıl: Hıristiyanlara Karşı Söz Hakkında 468

NOTLAR 481
DİZİN 497

GİRİŞ

I. MU'TEZİLE MEZHEBİ

Müslümanlar arasında ilk ihtilâf Benî Sakîfe yurdunda ortaya çıkmıştır. Hilâfet meselesi olarak tarihe geçen bu olay, siyasî görüş farklılığından kaynaklanıyordu. Daha sonra ortaya çıkan olayların birçoğu aynı şekilde siyasî görüş ayrılığından kaynaklanmıştır. Hz. Osman ile muhalifleri arasında cereyan eden iktidar mücadelesi, onun ölümü üzerine taraftarları ile Hz. Ali yanlıları arasında devam etmiş, Cemel Savaşı vukû bulmuş, Hz. Ali ile Muâviye ashabı arasında Sıffîn Savaşı meydana gelmiştir. Hâricîlerin ortaya çıkmasına neden olan Hakem Olayı ile devam eden hâdiseler silsilesi de yine siyasî görüş farklılığına dayanıyordu. Bu olaylarda insanların taraf olma, muhalefette yer alma veya her ikisinden de uzak durarak tarafsız kalma şeklinde üç tavırdan birini benimsediklerini görüyoruz. Bu kompozisyonda Mu'tezile üçüncü grupta yer almıştır.

İslâm tarihinde, fikrî ve itikadî unsurların ağırlıklı olarak etkili olduğu ilk farklılık Mu'tezile ile başlamıştır. Büyük günah işleyen kişilerin konumunu ele alan ve bunların mümin veya kâfir olmayıp, ikisi arasında bir yerde bulundukları görüşüne dayanan "el-menzile beyne'l-menzileteyn" anlayışı bunlar tarafından formüle edilmiştir.

A. MU'TEZİLE ADINI ALIŞI

Sözlükte "ayırmak, uzaklaştırmak" anlamlarına gelen "azl" kökünden türemiş bulunan ve "ayrılmak, uzaklaşmak, bir köşeye çekilmek" anlamlarına gelen "i'tizal" masdarından ism-i fail olan Mu'tezile, "ayrılan, uzaklaşan, bir köşeye çekilen" demektir. Bu adın ilk olarak kimler tarafından, ne zaman ve kimler için kullanıldığı konusunda değişik görüşler bulunmakta olup bunları üç grupta toplamak mümkündür:

1. Hz. Ali İle Muâviye Arasında Cereyan Eden Olaylarda Tarafsız Kalanlara Verilen Ad Olduğu

Tarafsız tavırları sebebiyle bu kişilere Mu'tezile adı verilmiştir.[1] Hz. Ali ha-

1 İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasâr*, I, 239.

life olunca Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Suhayb b. Sinan ve Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîler ona açıkça karşı çıkmadıkları gibi yanında da yer almayarak tarafsız kalmayı tercih ettiler. Kays b. Sa'd Hz. Ali'ye yazdığı mektupta: "Benim tarafımda mu'tezilî (tarafsız) kişiler var, insanların işi düzeltilsin diye kendilerini oldukları durumda bırakmamı istiyorlar" demektedir.[2] Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye devredip ona biat etmesi üzerine her ikisinden uzaklaşarak evlerine ve mescitlere kapananlara da bu ad verilmiştir.[3]

2. Mu'tezile Adının Mu'tezilîlerin Kendi Tercihleri Olduğu

Genelde mezhep mensupları kendilerine nisbet edilen lakapları reddettikleri halde, Mu'tezile bu lakabı adl ve tevhide tutunanlara özel isim olsun diye tercih etmiş, ifrât ve tefrîtten uzak olan bu yolla övünmüşlerdir.[4] Kādî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Murtazâ onların bu adı tercih edişlerini Ashâb-ı Kehf'in ve Hz. İbrahim'in putlara tapan kavimlerinden ve taptıkları putlardan uzak olduğunu bildiren ayetlere (el-Kehf 18/16; Meryem 19/48) ve "Şerden uzaklaşan (i'tizâl), hayra yaklaşır", "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak, onların en iyi ve takvalısı Mu'tezile'dir." şeklindeki hadis rivayetlerine dayandırdıklarını, son haberin râvisi olan Süfyan'ın etrafındakilere "bu adı alın, çünkü siz zulümden uzaklaştınız (i'tizâl ettiniz)" diye telkinde bulunduğunu, ancak kendisine "Amr b. Ubeyd ve ashabı bu kullanımda öne geçtiler" dediklerini, bunun üzerine ifadesini "Biri kurtulacaktır" şeklinde değiştirdiğini kaydetmektedirler.[5] Ebü'l-Kâsım el-Belhî ise Mu'tezile'nin bu adı alışını büyük günah işleyenin isimlendirilmesi meselesiyle ilişkilendirir.

Büyük günah işleyen kişinin hükmü konusunda ihtilâf çıktığında Hâricîler onu kâfir, Mürcie de mümin saymışlardı. Her iki gruptan ayrılan bazı kişiler ise ikisi arasında bir anlama gelen fâsıkta karar kıldılar. Böylece onlara Mu'tezile adı verildi.[6] İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşünü naklettikten sonra Ebû Bekir b. el-İhşid'in şu sözlerini kaydeder: İ'tizâl adının

2 Taberî, IV, 496-497; V, 142; Nevbahtî, *Kitabu Fıraki'ş-Şîa*, s. 5.

3 Malatî, *et-Tenbîh*, s. 36.

4 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 165-166; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 137-138.

5 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 166.

6 Eş'arî, *Makâlât*, s. 115.

Hasan-ı Basrî devrinde verildiği iddiası doğru değildir. Bizim âlimlerimize göre Hasan'ın vefatı üzerine yerine Katâde geçince Amr ve bir grup arkadaşı ondan ayrılmışlar, bunun üzerine Katâde onlara "Mu'tezile" adını vermiştir. Bu haber Amr'a ulaşınca arkadaşlarına: "Kur'an'da övülmüş olan bu ismi kabul ediniz" diyerek rıza göstermiştir.[7] İbn Abdürabbih de Vâsıl ve Amr'ın Hasan'ın hayatında ondan ayrılmadıklarını, ikisi arasında geçen bir mektuba dayanarak savunur.[8] Mes'ûdî de bu görüşü benimsemiştir.[9] Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Müfîd ise Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd arasında ehl-i kebairin fâsık mı yoksa münafık mı olduğu konusunda tartışma çıktığını, Amr'ın "hakka karşı çıkamayacağını" söyleyerek kendisini ikna eden Vâsıl'a katıldığını, Amr'ın bu tavrını beğenen insanların ona Mu'tezile adı verdiklerini veya bizzat Amr'ın kendini bu şekilde adlandırdığını kaydederler.[10]

Zühdî Cârullah "Mu'tezile" adının, Ehl-i Sünnet tarafından verilen bir lakap değil, siyaset ve din konusundaki görüşlerini ifade için kendilerinin tercih ettikleri bir isim olduğunu söyler.[11]

3. Mu'tezile Adının Dışarıdan Verilen Bir Lakap Olduğu

Bu hususta çeşitli iddialar söz konusu olup bunların başında Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd veya Âmir b. Abdullah'ın Hâricîler ve Mürcie'nin görüşlerine karşı çıkıp büyük günah işleyenin kâfir veya mümin olmayıp ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduğunu söyleyerek Hasan'ın ders halkasından uzaklaşmaları üzerine bu adın kendilerine verildiği görüşü gelmektedir. İbn Kuteybe ve Sem'ânî kader görüşüne sahip olan Amr b. Ubeyd ve ashâbının Hasan'ın meclisinden ayrılmaları,[12] İbn Düreyd ve Ebû Nuaym el-İsfehânî ise Âmir b. Abdullah'ın Hasan el-Basrî'nin meclisine katıl-

---

7 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 201.

8 İbn Abdürabbih, *İkdü'l-ferîd*, II, 387.

9 Mes'ûdî , *Mürûcü'z-zeheb*, III, 234; IV, 104-105.

10 Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî,* I, 166-167; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 35-37.

11 L. A. Nallino, "Buhûsün fî'l-Mu'tezile", *et-Turâsü'l-Yunânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye* içinde, s.183-184; Ebü'l-Hüseyin Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr,* nşr. N. Nasr Nader, (neşredenin mukaddimesi), s. 52; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile, s.3.*

12 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 483; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, s. 5.

maktan vazgeçip, ondan uzaklaşması,[13] Mes'ûdî, Vâsıl'ın "el-menzile" fikrini dile getirmesi[14] Abdülkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî ve Mutahhar b. Tâhir ise Hasan'ın, meclisinden ayrılan Vâsıl için: "Vâsıl bizden ayrıldı (i'tizâl etti)" demesi[15] üzerine, bu adın verildiğini söylerler. Âmir'in mûtezilî ricâl içinde sayılmaması nedeniyle İbn Düreyd ve Ebû Nuaym'ın iddiası zayıf görülmektedir.

Mu'tezile adının verilişinde bir ayrılmanın söz konusu olduğunu ancak bunun Hasan'dan değil, Katâde'den ayrılış olduğunu kaydeden eş-Şerîf el-Murtazâ şöyle demektedir: Hasan'ın ölümü üzerine, onun taraftar ve öğrencilerine Katâde ve Amr b. Ubeyd beraberce riyaset etmekteydiler. Aralarında anlaşmazlık çıkınca Amr Katâde'yi terk ederek ondan uzaklaştı (i'tizâl etti) ve Hasan'ın taraftarlarından kendine yeni bir cemaat edindi. Amr'ın durumunu merak eden Katâde'nin "Ayrılan (Mu'tezile) ne yaptı?" diye sorması üzerine Amr'a tâbi olanlar bu isimle isimlendirilmeye başlandı.[16] Taşköprizade ise doğuştan kör olan Katâde'nin Basra mescidine geldiğinde Hasan'ın halkası zannederek Amr'ın ders yaptığı yere yöneldiğini, bunların Hasan ve öğrencileri olmadığını anlayınca "Bunlar, ayrılanlar (Mu'tezile)" diyerek yanlarından uzaklaştığını ve bu andan itibaren onlara "Mu'tezile" adının verildiğini kaydetmektedir.[17]

Kevserî, Vâsıl b. Atâ'nın Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed el-Hanefiyye ile irtibatının Hasan'dan önceye dayandığını, dolayısıyla Vâsıl'ın Hasan'ın meclisinden atılmasının/ayrılmasının Mu'tezile olarak adlandırılmasına sebep olamayacağını söyler.[18]

B. KURULUŞU VE GELİŞMESİ

1. Kuruluşu

Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışı konusunda farklı görüşler olmakla beraber ilk olarak ne zaman ve nerede teşekkül ettiği hususunda kesin bir bilgiye

---

13 İbn Düreyd, *el-İştikâk*, II, 213-214; Ebû Nuaym, *Hilye* II, 93-94.

14 Mes'ûdî , *Mürûc,* III, 234; IV, 104-105.

15 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, 117*;* Şehristânî, *el-Milel*, I, 48; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh,* V, 142.

16 Şerîf el-Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 168.

17 Taşköprizâde, *Miftâhü's-saâde*, II, 32.

18 Malatî, *et-Tenbîh,* nşr. M. Zâhid el-Kevserî, (neşredenin mukaddimesi), s. 2.

sahip değiliz. Bazı müelliflere göre ilk i'tizâl hareketi hicri 35 tarihinde Medine'de Hz. Ali'nin halife seçilmesi üzerine bazı sahâbîlerin ona açıkça karşı çıkmamakla beraber, yanında da yer almayarak tarafsız kalmayı tercih etmeleriyle siyasî bir tavır olarak ortaya çıkmıştır.[19] Bazı müelliflere göre ise Ali'nin yerine geçen Hz. Hasan'ın 41/661 yılında mücadeleden vazgeçerek Muâviye'ye biat etmesiyle yönetim Emevîlerin eline geçince Hâricîlerin de içinde bulunduğu bazı kişiler hilâfeti saltanata dönüştüren bu uygulamanın meşrû olmadığını, dolayısıyla sultana itaatin gerekmediğini ileri sürerek muhalefete başlarken, bazıları da tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. Muâviye'nin Basra ve Kûfe'deki muhaliflerini sindirdikten sonra hayatının sonuna doğru oğlu Yezid'i veliaht ilân etmesi üzerine Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr gibi sahâbîler hayatları pahasına ona muhalefet ederlerken, Yezid'e biat etmiş olan Muhammed b. el-Hanefiyye, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra da Yezid'le temasını sürdürmüş, İbn Zübeyr'in kendisine biat etme teklifini geri çevirmiştir. Bu görüş ve tutumuyla da ircâ ve i'tizâl düşüncelerinin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim daha sonra da bu olaylar hakkında Mürcie ile Mu'tezile'nin görüşleri yakın ve benzer olmuştur.[20]

Siyasî tarafsızlık hareketinde nüve hâlinde bir Mu'tezilî tavır bulunmakla beraber, esas Mu'tezile hicri ikinci yüzyılın başlarında büyük günah işleyen kişi hakkında Hâricîlerin ve Mürcie'nin ileri sürdükleri görüşlere karşı Vâsıl b. Atâ'nın "onun ne kâfir ne de mümin olduğunu, bunlar arasında bir yerde bulunduğunu" söyleyerek hocası Hasan el-Basrî'nin ders halkasını terk etmesiyle Basra'da ortaya çıkmıştır. Vâsıl, bu konudaki görüşünü *Kitabü'l-menzile beyne'l-menzileteyn* adıyla kaleme aldığı eserinde ortaya koymuştur.

Kādî Abdülcebbâr, Hâkim el-Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu olan Ebû Hâşim'in öğrencileri olduklarını ve i'tizalî düşünceleri onlardan aldıklarını ileri sürerek bu hareketin Muhemmed b. Hanefiyye ve Hz. Ali kanalıyla Resûl-i Ekrem'e dayandığını savunmaktadırlar.[21] Hz. Ali'yi Mu'tezile'nin tabakâtında ilk sıraya

19 Nevbahtî, *Kitâbu Fıraki'ş-Şîa*, s. 5.

20 İbnü'r-Râvendî, *Fadîhatü'l-Mu'tezile*, s. 154.

21 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl* 164, 215; Hâkim, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 365; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 12; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 7.

koyan bu görüşe karşılık Ebü'l-Kâsım el-Belhî mezhep ve kitap sahibi olan Mu'tezilî ricâli Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başlatmaktadır.[22]

Taşköprizâde ve Zühdî Cârullah, hicrî 80 yılı civarında doğan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in 20 yaşından önce Hasan'ın meclisinden uzaklaşmalarının zor olduğunu bildirerek Mu'tezile'nin hicri ikinci yüzyılın başlarında doğmuş olabileceğini kaydetmektedirler.[23]

Ömer b. Abdülaziz'e gelinceye kadar ilk Mu'tezilîler, Emevî yöneticilerinin siyaset ve uygulamalarına olumlu bakmıyorlardı.[24] Bu uygulamaları kısmen kaldıran Ömer b. Abdülaziz'e ve mezheplerine ilgi duyan Yezîd b. Velîd'e destek vermiş olmalarına rağmen bu ilgi, aktif bir taraftarlığa dönüşmemiş, mânevi destekten öteye geçmemiştir. Bununla beraber Hâricîler gibi onlara açık tavır da almıyorlar, tarafsız kalma veya kısmen "pasif muhalefet" denilebilecek bir tutum takınıyorlardı. Vâsıl, siyasî mücadele yerine, fikrî yönden tebliği tercih etmiş, bu maksatla etrafa davetçiler göndermeyi seçmiş; Abdullah b. el-Hâris'i Mağrib'e, Hafs b. Sâlim'i Horasan'a, Kasım b. Sa'dî'yi Yemen'e, Eyyûb b. el-Evten'i el-Cezîre'ye, Hasan b. Zekvân'ı Kûfe'ye ve Osman et-Tavîl'i Ermenistan'a göndermiştir.[25] Kendisi ise Basra'da kalarak düşüncelerini anlatmaya devam etmiş, Abdülkerim b. Ebi'l-'Avcâ', Sâlih b. Abdülkuddüs ve Beşşâr b. Bürd gibi Senevî görüşlere sahip kişilerle tartışmış ve Mani dinini bin noktadan reddeden *Kitabü'l-Elf mes'ele fi'r-red ale'l-Mâneviyye* adlı risaleyi yazmıştır. Usûl-i Hamse'den tevhid ve el-menzile beyne'l-menzileteyn esasları hakkında kitap yazmış bulunan Vâsıl'ın görüşleri "Allah Teâlâ'ya ilim, kudret, irade ve hayat gibi kadîm sıfat ve şer, zulüm gibi hikmet ve adalete aykırı niteliklerin nisbet edilemeyeceği, kulun fiillerini Allah'ın değil, insanın kendisinin yaptığı, dolayısıyla büyük günah işleyenin kâfir ve mümin değil, bu ikisi arasında bir yerde bulunduğu (fâsık), Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan taraflardan hangisinin hatalı olduğunun bilinemeyeceği"[26] şeklinde özetlenebilir.

---

22 Ka'bî, *Zikrü'l-Mu'tezile*, s. 64.

23 Taşköprizâde, *Miftâhü's-saâde*, II, 36-37; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 20.

24 Bkz. Suyûtî, *Târîhü'l-hulefâ*, s. 231, 242; Tahir H. Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, s. 30.

25 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel, s. 25.*

26 Şehristânî, *el-Milel*, I, 46-49; A. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 119-120.

Vâsıl'ın ölümünden sonra kayınbiraderi Amr b. Ubeyd hareketin lideri olmuştur. O, *Kitabu'l-adl ve't-tevhîd* adlı risalesi ile mezhebin iki esasına büyük katkıda bulunmuştur. Kaynaklarda büyük günah işleyen kişinin konumu hakkında Vâsıl'la yaptığı tartışmalarda ona yenik düşerek "hakka düşman olamam" deyip onun görüşünü benimsediği kaydedilir. O; te'vil, büyük günah işleyenin hükmü, ilâhî sıfatlar, irade hürriyeti, kader gibi konularda Vâsıl ile aynı görüşleri paylaşırken, siyasî konularda ondan farklı düşünüyordu. Vâsıl'ın Ehl-i beyte sempati ve desteğine karşılık o, tarafsızlıktan ödün vermemiş, Ebû Cafer el-Mansûr arkadaşı olmasına rağmen,[27] onun yanında aktif olarak yer almayıp tarafsız kalmayı tercih etmiştir.

Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin ortaya çıkışında birinci derecede iç dinamikler etkili olmuştur. Bununla beraber İran dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış dinamiklerin etkisinden de söz edilebilir. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî ve İbn Hazm, İran;[28] İbnü'l-Esîr, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Kuteybe, Yahudi;[29] Macdonald, de Boer, Weir, Von Kremer, Hıristiyanlık; O'leary ve Nicholson da Yunan felsefesi etkisinden söz etmişlerdir. H. A. Wolfson Mu'tezile'yi iki devreye ayırarak kuruluş dönemini oluşturan birinci devrede (kuruluş dönemi) iç dinamiklerin etkili olduğuna, bu dönemde "kelâm metotları" diye adlandırılan metotlarla çalıştıklarını; felsefe kitaplarının tercüme edilmesinden sonra başlayan ikinci devrede ise dış etkenlerin devreye girdiğini ve bu dönemde kelâm metodu ile felsefî metodu mezcettiklerini kaydetmektedir.[30]

Bizce, Mu'tezile'nin ortaya çıkışında her iki faktörün etkili olduğunu söylemek, ona bir nakîse getirmez. Sistematik bir mezhep olan ve tartışma alanına mümin, kâfir, fâsık, Allah'ın sıfatları, kulun ve Allah'ın irade ve kudreti, ilâhî kelâm gibi naslardan ve iç dinamiklerden kaynaklanan konular yanında, varlığın mahiyeti, cevher, araz, hareket, sükûn, halâ' gibi dış dinamiklerden kaynaklanan konuları dâhil etmesi mümkündür. Mu'tezilîlerin dış dinamikler

27 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, I, 337.

28 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 22; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 115.

29 Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 30-31; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 84-86.

30 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 32.

karşısındaki tutumunun İslâm filozoflarında olduğu gibi aynen kabul veya taklit şeklinde pasif değil; cevaplama, dönüştürme, yeniden inşâ etme ve reddetme tarzında aktif olduğuna dikkat çekmek isterim.

2. Mu'tezile'nin Gelişmesi

Mu'tezile'nin en önemli gelişmesi Abbasiler devrinde, özellikle de Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde olmuştur. Bilindiği üzere Emevîlerin son dönemlerinde Bağdat ve Horasan'da Emevî karşıtları faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardı. Horasan'da Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim etrafında toparlanmış bulunan Ehl-i Beyt taraftarlarını arkasına alarak Suriye üzerine yürüyen Ebû Müslim Horasanî, II. Mervan'ı yenip Ebül-Abbas es-Seffah'ı başa getirerek (132/750) Abbasîler dönemini başlatmıştı. Bu değişim, Mu'tezile'nin kaderini olumlu yönde etkilemiş, bu gelişmede Ebû Cafer el-Mansûr'un yakın arkadaşı olan Amr b. Ubeyd'in büyük katkısı olmuştur. Ancak bu olumlu hava Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye isyanında Mu'tezilîlerin onu desteklemesi ile bozulmuş, halife tarafından takibe alınmışlar, bunun üzerine bir kısmı bulundukları yerde kendilerini gizlerken bir kısmı da Horasan, Yemen, Taberistan ve Mağrib'e göç etmişlerdir. Muhammed el-Mehdî ve Mûsâ el-Hâdî dönemlerinde de bu olumsuz hava devam etmiş, ancak Hârûn er-Reşîd'in iktidara gelmesiyle Mu'tezilîler yeniden itibar görmeye başlamıştır. Mu'tezilî âlimlerin bilgi ve ikna gücüne itibar eden Hârûn Reşîd, bazılarını tebliğ ve irşad için Çin'den Bizans'a birçok bölgeye göndermiştir. Bu dönemde Yahya b. Hamza el-Hadrâmî Şam kadılığına getirilmiştir. Mu'tezilîler, el-Emîn'in tahta çıkmasıyla biraz nüfuz kaybına uğradılarsa da, Me'mûn'un iktidar mücadelesinde onu destekledîler ve başarılı olmasıyla da ondan destek gördüler. Annesi Türk asıllı olan Me'mûn Arap ve İranlılara karşı Türklerden, Ehl-i Sünnet ve Şîa'ya karşı da Mu'tezilîlerden istifade etme yoluna gitti. Böylece hem düşüncede hem de siyasette dengeyi kurabileceğini düşündü. Bişr b. el-Mu'temir, Sümâme b. el-Eşres ve İbn Ebû Duâd gibi dönemin Mu'tezilî bilginleri onu etkileyerek mezheplerini sarayın resmi ideolojisi hâline getirdiler. Özellikle Me'mûn tarafından vezir yapılan İbn Ebî Duâd telkinleri ile halifeyi etkileyerek 218/833 yılının baharında önce Bağdat valisi İshâk b. İbrahim'e, daha sonra da Mısır, Basra, Kûfe, Şam ve Medine valilerine mektuplar göndermesini ve o civardaki kadı ve âlimleri "halku'l-Kur'an"

konusunda sorguya çekmelerini, Kur'an'ın yaratılmışlığını benimsemeyenlere resmi görev verilmemesini ve şâhitliklerinin kabul edilmemesini sağladı. Mihne adı verilen ve takriben yirmi sene süren bu sorgulamada Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nûh, Hâris b. Miskîn, Abdüla'lâ b. Müsehher el-Gassânî gibi Mu'tezile karşıtı âlimler çeşitli baskılara muhatap oldular, hapis cezalarına çarptırıldılar.

Me'mûn'dan sonra Mu'tasım ve Vâsık devirlerinde de aynı uygulama devam etti. 232/846'da Mütevekkil iktidara gelince, devletin resmi organları vasıtasıyla mezhebin yayılması, bu yolda bilginlere baskı yapılması uygulamalarından vazgeçti. Böylece devlet desteğiyle yıldızı parlayan Mu'tezile'nin yükselişi durdu, hatta çöküş dönemi başladı. Çünkü mihne döneminde mağdur olanlar karşı harekete geçerek kendilerine yapılanların benzerini Mu'tezilîlere yaptırdılar. Düşünce hürriyeti ile ortaya çıkan Mu'tezile, mihne uygulaması ile kendi teorisine ters düştüğü gibi, savundukları hoşgörü de giderek yerini taassup ve dar görüşlülüğe terk etti. Bunun sonucu bırakın 'ötekileri', cüz' lâ yetecezzâ, mütevellidât, ma'dûmun şey olup olmaması, cevher ve arazların fenâ ve bekâsı gibi dinin aslından olmayan meselelerden ötürü bile birbirlerini tekfîr eder hâle geldiler.[31]

Bu uygulamayı tümüyle itikadî kaygılar sonucu ortaya çıkmış bir hareket olarak görmek isabetli değildir. Çünkü söz konusu uygulamada itikadî kaygılar yanında siyasî tartışmalar da etkili olmuştur. Nitekim Mütevekkil'den itibaren Saray çevresinden uzaklaştırılan Mu'tezilîlerin yerini Hanbelîler doldurmaya başlamıştır.

Öte yandan Mu'tezile'den ayrılan İbnü'r-Râvendî'nin Râfizîlere katılması ve Eş'arî'nin (300/912) Sünnî bir mezhep olan Eş'arîliği kurması Mu'tezile için ikinci bir darbe olmuş, bu kötü gidişe ivme kazandırmıştır. Bundan sonra Mu'tezile zaman zaman kendini toparlamak için teşebbüslerde bulunmuş ise de uzun süre varlığını devam ettirememiştir. Örneğin, Abbâsîlerin merkezi otoriteyi kaybetmeleri üzerine 320/932 tarihinde kurulan bölgesel yönetimlerden biri olan Büveyhîler döneminde ikinci Büveyhî hükümdarı Adudüddevle'nin Mu'tezilî âlim ve devlet adamı Sâhib b. Abbâd'ı vezir yapması ve

31 Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 203-204.

Kādî Abdülcebbâr'ın kâdılkudâtlığa getirilmesi ile mezhebin tekrar yıldızı parlamaya başlamış, devletin önemli mevkilerine Mu'tezilîler getirilmiştir. Fakat bu durum uzun sürmemiş, Sâhib b. Abbâd'ın ölümünden sonra Mu'tezilîler tekrar gözden düşmüş ve el-Kâdir Billâh'ın kendilerine cephe almasıyla da çöküşleri hızlanmıştır. Gazneli Mahmûd'un 420/1029'da Rey'i işgal ederek Büveyhî hükümdarı Mecdüddevle'yi bertaraf etmesi üzerine burada bulunan Mu'tezilîler Horasan bölgesine göç etmişlerdir. Daha sonra Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in 429/1037'da Rey'i ele geçirmesi, 447/1055 ve 450/1058 tarihlerinde Bağdat'a giderek halifeyi ziyaret etmesi Abbâsîler nezdinde Selçukluların itibarının artmasına ve Mu'tezile'nin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Tuğrul Bey'in vezir yaptığı Amîdülmülk Ebû Nasr Muhammed b. Mansûr el-Kündürî Mu'tezile mezhebinin ateşli bir savunucusu idi ve onları destekliyordu. Tuğrul Bey'in desteğini alan Kündürî bir taraftan Mu'tezilîleri devletin önemli mevkilerine getirirken, diğer taraftan da Mu'tezile karşıtı fikirler aleyhinde kampanyalar yürüttü. Onun teşviki ile Sultan minberlerden Râfızîler ve bid'atçılar aleyhine lanetler okuttu. Kündürî bunlara Eş'arîleri de dâhil ettirdi. Eş'arîler Selçuklu sınırlarının dışına çıkarıldı. Birçok Mu'tezilî âlim kadılık görevine getirildi, medreselerde ders verdi ve sultanların iltifatına mazhar oldu.

Bu uygulamalardan rahatsız olan Kuşeyrî, Tuğrul Bey'in huzuruna çıkarak onu bilgilendirip durumu düzeltmesini istemiş, yazdığı bir risalede söz konusu görüşmeyi anlatıp Eş'arî'ye haksızlık yapıldığını belirterek onu savunmuştur.[32] Beyhakî ise Kündürî'ye bir mektup yazarak söz konusu baskıların kaldırılmasını istemiştir. Fakat her ikisi de muhatapları üzerinde etkili olamamıştır. 445/1053'te başlayan bu fitne 456/1063'te Kündürî'nin görevden alınıp hapse konulması ve bir sene sonra da öldürülmesi ile son bulmuştur.

Daha sonra Ebû Ali b. Velîd gibi Mu'tezilî âlimler tekrar faaliyete geçmek istemişlerse de gördükleri tepki sebebiyle bu girişimlerinden vazgeçmişler, hatta Ebû Ali geri kalan ömrünü evinde göz hapsinde geçirmek zorunda kalmıştır.[33]

---

32 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, III, 399; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 340; İbn Tağriberdi*, en-Nücûmu'z-zâhire*, V, 56.

33 Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, s. 86-88

455/1063'te vefat eden Tuğrul Bey'in yerine geçen Alpaslan, Eş'arî mezhebini benimsemiş olan Nizâmülmülk'ü vezir yapmıştır. Bunun üzerine Nizâmülmülk'ün verdiği destek ile Eş'arîlik canlandı, Cüveynî ve Gazzâlî gibi otoritelerin yönelttikleri tenkitler sonucu Bağdat ve civarında tutunma ve yaşama imkânı bulamayan Mu'tezilîler Horasan ve Harizm bölgelerine göç ettiler. Bundan sonra Mu'tezilî gelenek Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr el-İsfehânî ve öğrencisi Cârullah Mahmûd ez-Zemahşerî, Ebü'l-Feth Nâsır b. Abdüsseyyid ve Abdülcebbâr b. Abdullah el-Hârizmî tarafından devam ettirildi. Özellikle Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı tefsiri ile Mu'tezilîler kadar Sünnîler tarafından da takdir gördü. Daha sonra bu girişim de kesintiye uğradı ve Mu'tezilî gelenek birtakım girişimlere rağmen başarılı olamadı.

C. BASRA VE BAĞDAT OKULLARI

Abbasiler döneminde Mu'tezile'deki önemli gelişmelerden biri mezhebin Basra ve Bağdat diye iki kola ayrılmasıdır. Başlangıçta coğrafî farklılıktan dolayı ortaya çıkan bu ayırım, zamanla farklı iki düşünce okulu hâline dönüşmüştür. Her iki okul da Beş Esas'ta birleşmekle beraber, teferruata ait konularda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eserinde kendi döneminde Bağdat okulunu temsil eden Ebü'l-Kâsım el-Belhî ile Basra okulunu temsil eden Ebû Hâşim el-Cübbâî arasındaki ihtilâflı meselelerin sayısının 155 olduğunu kaydetmekte, Malatî ise bu rakamı bine çıkarmaktadır.[34] Ebû Mûsâ el-Murdâr da bu iki okul arasındaki ihtilâflı konuları ele alan *Kitâbu mâ cerâ beynehû ve beyne'l-Basriyyîn* adıyla bir eser kaleme almıştır.

1. Basra Okulu

Basra okulunun ilk temsilcisi, aynı zamanda mezhebin kurucusu kabul edilen Vasıl b. Atâ'dır. Mezhebin tevhid, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf-nehiy ani'l-münker esaslarını O; adalet, va'd ve va'îd esaslarını ise halefi Amr b. Ubeyd geliştirmiş olmakla beraber, usûl-i hamse olarak kompoze edilen inanç sisteminin teşekkülü Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf döneminde olmuştur. Ebü'l-Hüzeyl, *el-Usûlü'l-Hamse* adlı eserinde beş esası bir sistem hâlinde bir arada sunan ilk kişidir. Başarılı bir münazaracı olan Allâf, Me'mun

34 Malatî, *et-Tenbîh*, s. 33.

döneminde huzurda yapılan ilmî tartışmalarda en çok itibar gören kişilerden biriydi. Mecûsîler ve Râfızîlerle yaptığı tartışmalar ve onlar için yazdığı reddiyeler çok etkiliydi. Kādî Abdülcebbâr onun sayesinde üç binden fazla insanın müslüman olduğunu kaydetmektedir.[35]

Ebü'l-Hüzeyl Allah'ın zâtından ayrı sıfatlarının olmadığı, şeriat gelmeden de aklın hayır ve şerri bilebileceği, bunları işleyenlerin karşılığı olan ceza ve mükâfatı göreceği (va'd ve va'îd), Hz. Peygamber'in nübüvvetinin gerçekliği gibi itikadî konularda görüşler ortaya koymuş; felâsife, Dehriyye ve Seneviyye'ye dair kitaplardan okuduğu cevher, araz, cüz' lâ yetecezzâ, halâ', cisim gibi kavramları kelâma taşıyarak kelâm mantığıyla yeniden inşâ etmiştir. Bu konulardaki görüşleri kendisinden sonraki Mu'tezilîleri büyük oranda etkilemiştir. İbnü'n-Nedîm onun bu konulara ilişkin elliye yakın eserinin adını zikreder.[36] Muammer b. Abbâd es-Sülemî, Ebû Yakub eş-Şahhâm, Ali el-Esvârî, Ebû Bekir el-Esam, Sümâme b. el-Eşres, Hişâm b. Amr el-Fuvâtî gibi öğrencileri olmakla beraber, bunların en meşhuru Basra okulunun en ileri gelenlerinden olan İbrahim en-Nazzâm'dır. O, Seneviyye ve Dehriyye'nin tabiat felsefelerini reddetmek için hocasının savunduğu "cüz' lâ yetecezzâ" görüşüne karşı çıkarak atomun sonsuza dek bölünebileceğini iddia etmiş, karşılaştığı problemleri aşmak için de kümûn-zuhûr, tafra, müdâhale, itimâd gibi teorileri ortaya atmıştır. Ayrıca arazların esas, cevherlerin ise onların birleşmesi ile teşekkül ettiğini, insanda ruhun esas, bedenin ise ârızî olduğunu ileri sürmekte, cisimlerin sâkin olduğunu söyleyen Muammer'in aksine onların devamlı hareket hâlinde bulunduğunu savunmakta, Kur'an konusunda da sarfe teorisini ortaya atarak, onun i'câzı konusunda farklı bir görüşü savunmuştur. Basra Mu'tezilîlerinin ileri gelenlerinden biri de Arap edebiyatının en büyük nesir ustalarından sayılan Câhız'dır. Halil b. Ahmed, Sîbeveyh, Ahfeş, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ gibi dilcilerin yaşadığı bir dönemde Basra'da bulunmuş olan Câhız, yazdığı eserlerle dönemin halifelerinin takdirini almıştır. Eserlerinde geleneksel Arap kültürü yanında Hint ve Yunan felsefelerinden de istifade etmekte, ele aldığı konuları siyasî, sosyal ve psikolojik boyutları ile tahlil etmekte, âdetâ bir avukat gibi muhatabını ikna etmeden konuyu sonlandır-

35 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl,* s. 254-255.

36 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

mamaktadır. *el-Osmâniyye* ve *Kitabu'r-Red ale'l-Osmâniyye* ile *Kitâbu Tasvîbi Ali fi tahkîmi'l-hakemeyn* ve *Kitâbu İmâmeti Muâviye* adlı eserlerinde takındığı tavır bu çerçevede yazılmış eserlerdir. Câhız, eserlerinde bilgi problemi, tabiat felsefesi, ilâhî sıfatlar, kulların fiilleri, nübüvvet ve imâmet başta olmak üzere birçok kelâm problemi üzerinde durmuştur. İnsanın duyular ve akılla edindiği bilgilerin zorunlu olduğu tezine dayanan bilgi teorisine ilişkin görüşleri dikkat çekicidir. Ayrıca Allah'ın varlığına dair bilgilerin de insanda doğuştan bulunduğunu, Allah hakkında yalan, zulüm, güç yetmeyen şeyle mükellef tutma, aslah olanı terketme gibi nitelendirmelerde bulunulamayacağını, fiilin işlenmesi için gerekli olan gücün fiilden önce kula verildiğini savunmaktadır.

Câhız'dan sonra Basra Mu'tezilîlerinin en meşhur temsilcileri Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhab el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'dir. Ebû Yakub Yusuf eş-Şahhâm'ın öğrencisi olan Ebû Ali, hocasının ölümü üzerine Basra Mu'tezilîlerinin reisi olmuştur. Zeki, mütevâzı ve zâhit kişiliği ile tanınan Ebû Ali birçok eser telif etmiş olmasına rağmen günümüze ulaşan eseri bulunmamaktadır. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'de onun bir Kur'an tefsirinin ve nücûm ehlini reddeden bir eserinin bulunduğunu kaydetmekte (s. 57, 99); Eş'arî'nin usûle ve nazarın şartlarına dair eserlerine tenkitler yazdığını bildirmektedir.[37] Kādî Abdülcebbâr onun eserlerinden bolca nakiller yapmaktadır. Öğrencisi ve üvey oğlu olan Eş'arî onunla "üç kardeş meselesi" olarak bilinen tartışmayı yaptıktan sonra Mu'tezile'den ayrılmıştır.

Ünlü dilci Ebü'l-Abbas el-Müberrid'den nahiv, babası Ebû Ali el-Cübbâî'den de kelâm dersleri almış bulunan Ebû Hâşim, babasını bile eleştirmekten çekinmeyen bir tabiata sahipti. 29 meselede ona muhalefet etmiştir. Bağdat Mu'tezilîlerini eleştirmek üzere de *el-Bağdâdiyyât* adlı eserini yazmıştır.[38] Kādî Abdülcebbâr, onunla babası arasındaki ihtilâfları *el-Hilâf beyneş-Şeyhayn* adlı eserinde toplamıştır. En önemli görüşü Allah'ın sıfatlarını hem zihinde hem de zihin dışında gerçek varlık olarak gören Sıfatiyye'ye ve onları dışarıda karşılığı bulunmayan zihnî kavramlar olarak kabul eden seleflerine karşı geliştirdiği "ahvâl" teorisidir. Cevherler ile arazlar arasında vasıtalar olan hal-

37 Eş'arî, *Makâlât* s. 130, 134.

38 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 471.

lerin, müstakil varlıklar olmadıkları için gerçek anlamda var sayılmayacaklarını, varlığın zâtıyla ilişkileri nedeniyle de yok sayılamayacaklarını, mevcut ile ma'dûm arasında itibarî bir konumda olduklarını savundu. Ebû Ali b. Hallâd, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî, Ebû İshâk İbrahim b. Ayyâş el-Basrî, Ebü'l-Kâsım es-Sîrafî, Ebü'l-Hüseyin et-Tavâifî, Ebü'l-Hasan b. en-Nüceyh, Ebû Bekr el-Buhârî ve Ebû Muhammed el-Abdekî onun yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır.

Son dönem Basra Mu'tezilîlerinin en önemli temsilcisi ise Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî ve Ebû İshak İbrahim b. Ayyaş'ın öğrencisi ve Hemedân bölgesi baş kâdısı Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî'dir. Eklektik bir yöntemi benimsemiş olan Kādî Abdülcebbâr kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini bir araya getirdikten sonra seçimler yapmıştır. Tercihlerinde Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşleri ağır basmaktadır. Büveyhîler döneminde etkin görevlerde bulunan Kādî Abdülcebbâr, onlardaki Şiî-Mu'tezilî temayülden istifade ederek Mu'tezile'yi canlandırmaya çalışmış, bunda da büyük oranda başarılı olmuştur. Hâkim el-Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ onun kırka yakın öğrencisinin adını zikretmektedir.[39] Ebü'l-Kâsım İsmail b. Ali b. Ahmed el-Bustî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh ve eş-Şerîf el-Murtazâ bunlardan bazılarıdır.

2. Bağdat Mu'tezilesi

Basra Mu'tezilîliğinin kuruluşundan kısa bir süre sonra da Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir tarafından Bağdat Mu'tezilîliği kurularak Mu'tezile'nin Arap edebiyatında ve kelâm ilminde nazım ve nesir olarak kaleme alınmış birçok eseri bulunan Bişr, Hârun er-Reşîd'in veziri Fazl b. Yahya el-Bermekî ile temas kurup görüşlerini saray çevresine benimsetmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in aslah teorisine karşı lütuf, kesbe karşı tevellüd teorilerini geliştirmiştir.[40] Sümâme b. el-Eşres, Ebû Mûsa el-Murdâr ve Ahmed b. Ebû Duâd onun en meşhur öğrencileridir. Keskin zekâsı, hazır cevaplılığı ve esprileri ile meşhur olan Sümâme, Hârun er-Reşîd döneminde hapse atılmış, daha sonra hapisten çıkarak Me'mun'un

39 İbn Kuteybe, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 382-393; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 116-119.

40 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 143.

yakınında bulunup ona danışmanlık yapmış, Emevîleri karalayan ve Mu'tezilî olmayanları yeren konuşma ve yazıları ile muhaliflere karşı halifeyi tahrik etmiştir.

Bağdat Mu'tezilîlerine en büyük hizmeti, Basra'da doğup, Yahya b. Eksem vasıtasıyla Me'mûn'la tanışarak onun ilim ve tartışma meclislerinde bulunan Ahmed b. Ebû Duâd yapmıştır. Me'mûn'un yakın çevresinde yer alan İbn Ebû Duâd, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de bu konumunu devam ettirmiş ve mihne olaylarının baş mimarı olmuştur. Mütevekkil'in hilafete gelmesi ile yıldızı sönmüştür. Râhibü'l-Mu'tezile lakabını taşıyan Ebû Mûsa İsa b. Subeyh el-Murdâr ise zâhidâne yaşantısı, fasîh ve belîğ konuşması ve etkili vaazları ile mezhebin yayılmasına büyük katkılarda bulunmuş, servetini vârisleri yerine fakirlere bırakmayı tercih etmiştir. Murdâr'dan sonra iki öğrencisi dikkatleri çekmektedir. Bunlar Ebû Muhammed Cafer b. Mübeşşir ve Ebü'l-Fazl Cafer b. Harb'tir. Her ikisi de ilim ve zühdleri ile meşhurdur. Eserlerinde Kur'an ve sünnetin zâhirine bağlı kalmayı savunan ve kıyas taraftarlarını reddeden Cafer b. Mübeşşir Zâhirîlere yakın bir tavır sergilemiştir. Cafer b. Harb ise Ebül-Hüzeyl'i reddetmek için *Tevbîhu Ebi'l-Hüzeyl* adlı risaleyi yazmıştır. Cafer b. Harb'in öğrencisi olan Ebû Cafer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî kelâmcıların ihtilâf ettikleri konuları *Kitâbu mâ ihtelefe fîhi'l-mütekellimûn* adlı eserinde ortaya koymuş, ayrıca Hz. Ali'nin tafdîlini ve İbrahim en-Nazzâm, Câhız, Hüseyin b. en-Neccâr, Hişâm b. Hakem, Müşebbihe, Mürcie ve Mücbire gibi şahıs ve fırkaların reddini konu edinen kitaplar yazmıştır.[41] Cafer b. Harb'in diğer bir öğrencisi de Ebû Mûsa İsa b. Heysem ve İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserini reddetmek üzere *Kitabu'l-İntisâr*'ı yazmış olan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'tır.

Bağdat Mu'tezilîlerinin son halkasında Tirmîz'de açtığı medrese ile ünü Mâveraünnehir'in her tarafına yayılmış bulunan Ebü'l-Kâsım el-Belhî (Ka'bî) bulunmaktadır. Ka'bî, bu bölgede çok etkili olduğu için İmâm Mâtüridî eserlerinde hep onun görüşlerine temas edip reddiyeler yazma ihtiyacı duymuştur. Bağdat Mu'tezilîliğine son örnek olarak da Ebû Cafer el-İskâfî'nin oğlu ve *Kitâbu'l-Mi'yâr ve'l-muvâzene fi'l-imâme* adlı eserin müellifi olan Cafer b. Muhammed'i zikredebiliriz.

---

41 Bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 213.

D. KELÂM SİSTEMİ

Mu'tezile, İslâm dininin ana esaslarının temellendirilmesi, sistematik hâle getirilmesi, izah ve isbat edilmesi ve karşı fikirlerin cevaplandırılması gibi konularla ilgilenmiştir. Siyasî ve felsefî meseleler bu çerçeveye yardımcı olduğu ölçüde onların ilgi alanına girmiştir. Sözgelimi tabiat felsefesi yapmak onlar için başlı başına bir amaç değil, tevhidin temellendirilmesi için bir vasıta idi. Aynı şekilde imâmet de, siyaset felsefesi yapmak için değil, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker esasını temellendirmek için bir araçtı.

1. Bilgi Teorisi

"Hakikati arama ve doğru bilgiye ulaşma yöntemi" olan bilgi teorisi, bütün sistematik felsefe ve mezhepler gibi Mu'tezile'nin de üzerinde durduğu önemli bir konuydu. Mu'tezile'nin genel kabulüne göre bilgi akıl, duyular ve doğru haber olmak üzere üç yolla elde edilir. İlk dönem Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf duyular ve aklın bedîhî ilkeleri ile elde edilen bilgilerin zaruri, istidlâl yoluyla elde edilen bilgilerin ise iktisâbî olduğunu; haberin doğru bilgi ifade edebilmesi için aralarında cennet ehlinden en az bir râvi bulunan yirmi kişi tarafından nakledilmiş olması gerektiğini, dolayısıyla kâfir ve fâsıklarca nakledilen haberlerin tevâtür derecesine varmış olsalar bile delil olamayacaklarını savunmaktadır. Beş duyu da kendi başına yakînî bilgi vermez. İnsanda bunlardan ayrı olarak "tefekkür gücü" denilen bir kuvvet daha vardır. İnsan bu güçle vahiy gelmeden de Allah'ın varlığını, eşyanın mahiyetini, güzel veya çirkin olduğunu bilebilir. İnsanda organların amelleri ile kalbin amellerini ayırabilme ameliyesini yapan kalptir. Tevellüd teorisini bilgi meselesine uygulayan Bişr b. el-Mu'temir, insanda genel olarak bilginin, özel olarak da Allah hakkında bilginin oluşumunun belli aklî tekâmüllere bağlı olduğunu ileri sürmüştür.[42] İbrahim en-Nazzâm ise bilginin duyular ve akıl yoluyla elde edildiğini, onun oluşmasında şüphenin önemli bir yerinin bulunduğunu, insanda asıl idrak edenin ruh olduğunu ve Allah'ın idraki duyular üzerinden yarattığını, haberin ise bilgi ifade edebilmesi için doğruluğuna aklî veya tecrübî karînenin bulunması gerektiğini, haberi nakleden râvilerin mümin, kâfir

42 Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 115-118.

veya fâsık olmasının önemli olmadığını savunmuştur.[43] Nazzâm'ın öğrencisi Câhız ise insanın irade dışında bir fiilinin olmadığını, irade dışındaki fiillerin onda zorunlu olarak vukû bulduğunu, ilmin de insanın fiili olmadığını, başka bir fiilden de doğmadığını (mütevellidât), kendiliğinden ve zaruri olduğunu savunmaktadır.[44] Ashâbü'l-maarif olarak adlandırılan bu ekolün savunucuları arasında Câhız yanında Ebû Ali el-Esvârî de yer almaktadır. Allah'ın ancak zaruri bilgi ile bilineceğini ileri süren maarif ashabına karşı Nazzâm, O'nun ancak istidlâl yoluyla bilinebileceğini savunmaktadır.[45] Ebü'l-Kâsım el-Belhî "Dünyada istidlâl yoluyla bilinenin âhirette de istidlâl yoluyla bilineceği, zaruri bilgi ile bilinenin de âhirette de zaruri bilgi ile bilineceği" görüşünü ortaya atarak Cenâb-ı Hakk'ın her iki dünyada da aynı yolla bilineceğini ileri sürmüştür. Allah Teâlâ'nın dünyada nazarî yolla, âhirette ise zaruri bilgi ile bilineceğini savunan Kādî Abdülcebbâr, dünyada Allah'ı bilmeyi sağlayan nazar ve istidlâlin bütün mükelleflere vâcip olan ilk şey olduğu kanaatine sahiptir.[46] Mu'tezilî kelâmcılar bu tartışmalar esnasında "bilginin mâhiyeti"meselesini de ele alarak onun "âlimin nefsinin mutmain olmasını sağlayan nitelik (mâna)" mi yoksa "bir şeyi olduğu gibi kabullenme (itikad)" mi olduğunu sorgulamaktadır. Ebû Abdullah el-Basrî birinci görüşü, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ikinci görüşü benimsemişlerdir.[47] Kādî Abdülcebbâr hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşünü destekler.[48]

Mu'tezile, bu bilgi teorisi ile sâbit bir hakikatin olmadığını iddia eden Sûfestâiyye, Sümeniyye, Müteşekkikûn, Mütecâhilûn ve Mütekâfiûn gibi agnostik ve sadece müşâhede ettiklerine inanan Dehriyye gibi monist/pozitivist akımların görüşlerini reddederek hakikatin terkip yoluyla bilinebileceği tezini savunmuştur.

---

43 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 12; XI, 327; XII, 136, 512; XV, 361, 392, 398-399; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 43; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 115-116; V, 199-202.

44 Kādî, *el-Muğnî*, XII, 306.

45 Kādî, *el-Muğnî*, XI, 327; XII, 512; *Şerh*, s. 54-55.

46 Kādî, *Şerh*, s. 39, 52, 57, 69; *Muhtasâr,* s. 170-171.

47 Kādî, *el-Muğnî,* XII, 13.

48 Kādî, *el-Muğnî,* XII, 30.

2. Tabiat Felsefesi

İlk Mu'tezilîler daha çok Seneviyye, Berâhime, Dehriyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ötekilerle muhatap oldukları için, onlara cevap olabilecek konuları ele almayı tercih etmişlerdir. Bu konuların başında tabiat, onun oluşumu ve işleyişi gelir. Mu'tezile'de tabiat felsefesini ele alan ilk kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Ona göre fizik âlem maddenin bölünemeyen en küçük parçası olan atomlardan (cüz' lâ yetecezzâ) meydana gelir. Atomculuk olarak isimlendirilen bu görüş daha önce Hint ve Yunan felsefelerinde de dile getirilmiş olmakla beraber Allâf onu her iki felsefenin kullandığı bağlamın dışına çıkararak Allah'ın varlığını isbat için araç olarak kullanmıştır. Allâf'a göre sürekli hareket hâlinde olan ve değişikliğe uğrayan atomların hareket ve sükûnu kendi kendilerine değil, irade ve kudret sahibi olan Allah'ın yaratması sonucu oluşmaktadır. Boyutsuz cevherler olan atomlar birbirlerine bitişerek cisimleri meydana getirirler. Bunların arasındaki ilişki kendiliğinden gerçekleşmediği gibi zorunlu da değildir. İlâhî irade taalluk etmeden ne ateş pamuğu yakar, ne de su ateşi söndürür. Cevherlerin birleşmesiyle oluş (kevn), ayrılmasıyla da bozuluş (fesâd) vukû bulur. Atomlar sonlu ve sınırlı dolayısıyla hâdis varlıklardır. Bunlara bağlı olarak âlem de sonlu, sınırlı ve hâdistir. Atom cisim değil, varlığın temel birimidir. En, boy ve yükseklik olmak üzere üç boyutu bulunan cismin meydana gelebilmesi için en az altı atom gereklidir. Arazlar hareket, sükûn, hayat, ölüm gibi mahiyeti bilinenler ve renk, tad, koku gibi mahiyeti bilinmeyenler olmak üzere iki çeşittir. Atomun tek başına iken hareket ve sükûnu câiz fakat onlardan doğan renk, koku, tat, hayat, ölüm gibi niteliklere konu olması câiz değildir. İki araz aynı anda bir yerde olabilir fakat iki cisim aynı anda bir yerde olamaz. Zaman ve mekân onlarda hareket ve sükûnun gerçekleşmesi ile ortaya çıkar. Atomlar boşlukta (halâ) hareket ederler.[49]

Allâf'tan sonra tabiat felsefesi üzerinde en çok duran Mu'tezilî kelâmcı İbrahim en-Nazzâm'dır. O, Allâf'ın savunduğu cüz' lâ yetecezzâ (parçalanmayan cüz'/atom) görüşüne karşı çıkar, nesneleri meydana getiren cüz'lerin arazlardan meydana geldiklerini, her cüz'ün onu oluşturan cüz'lerinin bulunduğunu ve bu durumun sonsuza dek gittiğini söyler.[50] Bununla beraber âlemin sadece

49 Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikr*, I, 471- 474; Tritton, *İslâm Kelâmı,*s. 88-89.

50 Hayyât, *el-İntisâr*, 33-36; Kādî, *el-Muğnî*, XI, 452.

fizik yapısında değil, hareketlerinde de sonlu olduğunu savunur. Âlem birbirine zıd hareketli unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş olup zeytinin içinde yağın, kömürün içinde ateşin ve insanın içinde kanın gizlendiği örneklerinde görüldüğü gibi cisimlerde iç içe ve aynı mekânı işgal ederler (tedâhül). Dırâr b. Amr bu görüşün Seneviyyedeki Nûr-Zulmet anlayışını çağrıştırdığını söyleyerek ona karşı çıkar. Tek araz vardır o da hareketten ibarettir. Renk, koku, sıcak, soğuk gibi araz olarak adlandırılan şeyler aslında latîf cisimlerdir. Cevher birbirine zıd arazların birleşip kaynaşması ile oluşur. Hareket eden bir cisim bulunduğu yerden sonra gelen mekâna uğramadan, sıçrama sûretiyle üçüncü mekâna geçebilir (tafra). İnsanın esas varlığını oluşturan ruh olup beden onun için bir kafes ve kalıptan ibarettir. Gül suyunun güle nüfuz etmesi gibi ruh da bedene nüfuz etmiştir. Ruhu görmek mümkün değildir. O diri, beden ise ölüdür. Allah varlıkları bir defada ve şu an oldukları şekilde maden, bitki, hayvan ve insan olarak yaratmıştır.[51] Hz. Âdem'in yaratılışı oğlunun yaratılışından önce değildir. O ve çocukları aynı anda yaratılmışlardır. Öncelik sonralık yaratılışta değil, ortaya çıkışta (zuhûrda)dır.

Ebü'l-Hüzeyl gibi düşünen Muammer'e göre de cisimler cüz'lere ayrılmayan parçalardan meydana gelirler. Nazzâm'ın aksine ona göre cisimlerde esas olan hareket değil, sükûndur ve arazlar da sükûndan ibarettir. Onlarda yoktan var oluş hareketle değil, Allah'a ait olan yaratma iledir. Arazlar cisimlerin tabiatındaki mânaların birleşme ve ayrılmaları sonucu ortaya çıkarlar.[52] İnsan, parçalanmayan bir bütün olan nefsten (ruh) ibarettir ve beden onun için bir alettir. O, bir mekânda bulunmaz, hareket, sükûn, renk, tat gibi arazlara sahip değildir. Onun tek fiili vardır, o da iradedir.[53] Ma'dûmun şey olduğu kanaatine sahip olan Mu'tezile varlıkları "mevcut" ve "ma'dûm" diye ikiye ayırmaktadır. Bu görüşleri sebebiyle de hasımları onları âlemin kıdemine kâil olmakla itham etmişlerdir.[54]

---

51 Hayyât, *el-İntisâr*, 44, 97.

52 Hayyât, *age*., s. 46-47; Eş'arî, *Makâlât,* s. 272-273.

53 Kādî, *el-Muğnî*, XI, 311; Belhî, *Zikrü'l-Mu'tezile*, s. 70-71.

54 Neşşar, *age*., I, 425, 427

E. İNANÇ SİSTEMİ

İtikadî alanı sistematik bir şekilde ifade eden ilk mezhep Mu'tezile'dir. Onlar, inanç sistemlerini "Beş Esas" hâlinde ifade etmişlerdir. Bu esaslar onları Mu'tezilî olmayanlardan ayıran temel ilkelerdir. Hayyât, Mu'tezilî olmak için bu beş esasın kabulünün şart olduğunu kaydeder.[55] Kādî Abdülcebbâr ise kendilerine muhalif olanların Usul-i Hamse'yi kabul etmediklerini kaydederek Mülhide, Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe'nin tevhid, Cebriyye'nin adalet, Mürcie'nin va'd ve va'îd, Hâricîlerin el-menzile beyne'l-menzileteyn ve İmâmiyye'nin de emir bi'l-ma'rûf-nehiy ani'l-münker esasına muhalefet ettiklerini bildirir. Beş esastan birine muhalefet edenin bazen kâfir, bazen fâsık, bazen de muhtî (hatalı) olacağını kaydeder.[56]

BEŞ ESAS

1. Tevhid

Cenâb-ı Hakk'ı zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birleme anlamına gelen tevhid, Mu'tezile'nin inançlarının temelini oluşturur. Hayyât, yeryüzünde tevhidi savunan yegâne mezhebin kendileri olduğunu söyler.[57]

Mu'tezile'ye göre Allah birdir, O'nun eşi ve benzeri yoktur. O, her şeyi işitir ve görür; cisim, cüsse, et, kan, cevher ve arazdan oluşmaz; şahsı, sûreti, organları, rengi, tadı, kokusu ve görüntüsü yoktur; sıcak, soğuk, yaş ve kuru olmak gibi arazlarla vasıflanamaz; hareket, sükûn, parçalara ayrılma gibi niteliklerle nitelenmez; ön, arka, sağ, sol, aşağı, yukarı gibi herhangi bir yönde olduğu söylenemez; mekân O'nu kuşatamaz, üzerinden zaman geçmez, bir şeye hulûl etmesi düşünülemez, hudûs ile nitelendirilemez; son, sınır ve mesafe ile vasıflandırılamaz, doğmamış ve doğurmamıştır, duyular O'nu algılayamaz, hiçbir yönüyle yaratıklara benzemez, hatıra gelen ve hayal edilen hiçbir şeye benzetilemez; her zaman âlim, kâdir ve diri olmuştur ve böyle olmaya da devam edecektir. O tek başına kadîmdir ve O'ndan başka kadîm yoktur. O'nun için fenâ, acz ve eksiklik söz konusu değildir; mülkünde ortağı, saltanatında vezîri bulunmamaktadır. Yarattıklarını, daha önce mevcut olan bir

55 Hayyât, *age*., s. 126-127.

56 Kādî, *Şerh*, s. 123-126.

57 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 13-14, 17.

örneğe göre veya yardımcı kullanarak yaratmış değildir. Bir şeyden menfaat elde etmesi veya zarar görmesi; sevinç, lezzet, acı, ıstırap gibi duyguları tatması söz konusu değildir.[58]

Âlemdeki varlıklar değişik gaye ve hikmetlere dayalı ve sebeplere bağlı olarak yaratılmışlardır. Bu sistemi keşfettikçe Allah'ı tanımamız kolaylaşacaktır. Kişiye ilk vâcip olan husus Allah'ı tanımak olduğuna göre, Allah'ı tanımaya yardımcı olacak olan âlemi de tanıması gerekir. Bundan dolayı Mu'tezile başlangıçtan itibaren tabiat konularına ilgi göstermiş, söz gelimi Allah'ın varlığını isbat için hudûs delilini kullanmaya başlamıştır.

Allah'ın Sıfatları

Mu'tezile'nin ilahî sıfâtları tartıştığı dönemde içeride Allah'ın zâtî sıfatlara kadîm mânalar şeklinde sahip olduğunu söyleyen Sıfatiyye, hatta O'na makam, cismiyyet gibi maddi mânaları sıfat olarak nisbet eden Haşviyye, Allah Teâlâ'nın sonradan oluşmuş (hâdis) zâtî sıfatlara sahip olduğunu savunan Bâtıniyye; dışarıda ise tek olan Tanrının üç uknum şeklinde zuhûr ettiğini, dolayısıyla uknumlardan her birinin kadîm mânalara karşılık geldiğini iddia eden Hıristiyanlık vardı.

Allah'ın sıfatları konusunda ilk tartışmayı başlatan Ca'd b. Dirhem olup bu görüşü, Cehm b. Safvân ondan, Vâsıl b. Atâ da Cehm'den almıştır.[59] Mu'tezilîler teaddüd-i kudemâya meydan vermemek için kadîm mânalardan, mahallü'l-havâdise meydan vermemek için de hâdis mânalardan kaçınıyorlardı. Vâsıl, Allah'a kadîm mânalar hâlinde sıfat nisbetini şirk kabul ediyordu. Benzer görüşü paylaşan Zemahşerî, aksi yaklaşımın Hıristiyanlığın uknumlarından farkının olmadığını söyler.[60] Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Abbâd b. Süleyman, İbrahim en-Nazzâm ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi Mu'tezilî âlimler ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu, O'nun zâtı ile sıfatları arasında bir gayriyyetin söz konusu olmadığını söylemektedirler. Muammer b Abbâd es-Sülemî ise Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlayarak Allah'ın, kendinde mâna olarak bulunan ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu savunmaktadır. Ebû Hâşim

58 Eş'arî, *age*., s. 155-156).

59 Şehristânî, *el-Milel*, I, 30, 86.

60 Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-din*, s. 56.

el-Cübbâî'nin öncülüğünü yaptığı ahvâl teorisine göre ise ilâhi sıfatlar Allah Teâlâ'da kendisinin sahip olduğu hâl sebebiyle mevcuttur. Hâller varlıkla yokluk arasında zihnî ve itibarî bir durum olduğundan onlar için hudûs ve kıdem gibi mânalar söz konusu değildir. Kādî Abdülcebbâr ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî diye ikiye ayırdıktan sonra zâtî sıfatların, Allah'ın zâtının aynı olduğunu, bunların sonradan olmalarının düşünülemeyeceği gibi zâttan ayrı kadîm mânalar olmalarının da düşünülemeyeceğini söylemektedir. Allah'ın zâtî sıfatlarını kâdir, alîm, hayy, mevcut, semî', basîr ve müdrik oluşu şeklinde sıralamaktadır.[61] Fiilî sıfatların ise hâdis ve Allah'ın zâtının gayrı olduğunu söylemekte, Allah'ın mürîd, kârih, mütekellim, fâil oluşu şeklinde sıralamaktadır.[62]

Mu'tezilîler Allah'ın yedi, vechi, istivâsı, semâda oluşu gibi müteşâbihâtı Allah'ın havâdisten tenzihi yönünde yorumlayarak Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın görülemeyeceği kanaatine ulaşmışlar, aksinin teşbih olacağını söylemişlerdir. Ru'yetullah meselesini de bu çerçevede değerlendirerek O'nun ne dünyada, ne de âhirette görülemeyeceğini savunmuşlardır.

2. Adl

Mu'tezile'ye göre adalet, Allah'ın iyi (hasen) fiilleri işlemesi ve kötü (kabih) fiillerden uzak olması demektir. Ebû Ali el-Cübbâî adaletin "hasen olan her çeşit fiili kapsadığını" söylerken Kādî Abdülcebbâr bu tanımın eksik olduğunu kaydeder ve Allah'ın âdil oluşunu "bütün fiillerinin güzel oluşu, zulüm ve çirkin fiilleri asla yapmaması" şeklinde sınırlandırır.[63] Bunun anlamı Allah Teâlâ'nın her türlü kabih işten, sevap, fayda gibi şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla kulluğa çağırmaktan uzak ve bütün fiillerinde hikmet adalet ve isabet sahibi olması demektir.[64] Dolayısıyla insanların işlediği zulüm ve haksız fiillerin Allah tarafından yaratılması câiz değildir. Çünkü bu fiillerin Allah'a nisbet edilmesi, O'na zulüm ve haksızlığın nisbet edilmesi anlamına gelir. Allah kâfiri küfre zorlamaz, müşriklerin çocuklarını babalarının işledikleri yüzünden cezalandırmaz, insana gücünün yetmeyeceği şeyi yükle-

---

61 Kādî, *Şerh*, s. 167-175; Kādî, *el-Muğnî*, V, 241-243; Kādî, *Muhtasar,* s. 181.

62 İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 255-263.

63 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 132.

64 Kādî, *Muhtasar*, s. 169.

mez.[65] Fiili gerçekleştiren kudret Allah'a değil, onu yapan kişiye aittir. Allah, insana bir şeyi yapıp yapmama gücünü önceden vermiş olup insan, hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Dolayısıyla insanın fiillerini Allah yaratmaz. Onları Allah'ın yaratması durumunda insan fâil değil, fiile mahal olmuş olur, bu durumda da onu cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah âdildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık yapmaz.

Mu'tezile Allah'ın fiilleri, bunların hasen olduğu, kabih fiil işlemediği, hayır ve şer ile ilişkisi, rızık, ecel, teklif, lütuf, hidâyet, ıdlâl, tevfik, hızlân, aslah olanı yapmanın gerekliliği, elem, şefaat, ıvaz, üzerine vâcip olan hiçbir şeyi ihlâl etmediği, haberinde yalan bulunmadığı, babalarının günahları sebebiyle müşrik çocuklarına azap etmeyeceği, yalancılar elinden mucize izhâr etmeyeceği, kullara güçleri yetmeyen ve bilmedikleri şeyi mükellef tutmayacağı gibi konuları Adalet Esası içinde değerlendirmektedir.

Hakîm, fiilini bir hikmet ve gaye için yapar. Gayesiz fiil abes ve sefehtir. Hakîm yaptığı iş ile ya kendine ya da başkalarına fayda sağlar. Allah kendine fayda sağlamayacağına göre başkalarına fayda sağlıyor demektir. Bu yaklaşım onları hüsün-kubuhun aklîliği prensibine ve salâh-aslah teorisine götürmüştür. Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh zâtî olup akıl ve şeriat gelmeden de onların iyilik ve kötülüğüne hükmeder. Allah'ın, insanlar için salâh veya aslah olanı yaratmasının kendisine vâcip olup olmadığı tartışma konusudur. Ebü'l-Hüzeyl ve İbrahim en-Nazzâm Allah'ın kulları için aslah olmasa da salâh olanı yaratmasının câiz olduğunu söylerlerken.[66] Muammer, Allah'ın insanlara kötülük işlemeleri için güç verdiğini fakat kendisinin kötülük işleme kudretine sahip olmadığını ileri sürdü. Abbâd b. Süleyman ise her ikisini de Allah'tan tenzih etti.[67] "Allah kulları için zulüm irade etmez", hayır olanların olmasını, şer olanların da olmamasını ister. Hayır ve şer olmayanların ise ne olmasını ne de olmamasını ister. Onlara karışmaz.

3. Va'd ve Va'îd

Gelecekte birisine bir faydanın ulaşacağını veya ondan bir zararın gideri-

65 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 69-70.

66 Eş'arî, *Makâlât*, s. 249, 576

67 Eş'arî, *Makâlât,* s. 227.

leceğini bildiren habere va'd; bunun aksi olan yani bir zararın dokunacağını ya da bir faydanın kaçırılacağını içeren habere de va'îd denilir. Allah'ın va'd ve va'îdinde durmaması (hulf) ve verdiği haberin vakıaya uygun olmaması (kizb) söz konusu olamaz. Allah, va'd ve va'îdi gereği dünyada iyilik yapanları ödüllendirme ve günah işleyenleri de cezalandırma zorundadır. Allah'ın buyruklarına uymuş ve işlediği büyük günahlardan tövbe etmiş olarak dünyadan ayrılanlar ahirette sevabı hak ederler. İşlediği büyük günahlardan tövbe etmeden ölenler ise cehennemde ebedî olarak kalırlar. Ancak bunların azabı kâfirlerinkinden daha hafiftir.[68] Mu'tezile va'd ve va'îd başlığı altında iman, fısk, küfür, kebîre, tövbe, kötülüklerin iyilikleri boşa çıkarması (ihbât), iyiliklerin günahlara kefâret olması (tekfîr), sevap, ikâb, şefaat, ivaz, kabir azabı gibi ahiret ahvali, bunların maddi varlıklara tekabül edip etmedikleri, büyük günah işleyenlerin cehenneme girdikten sonra oradan bir daha çıkmayacakları gibi konuları ele almaktadır.[69] Onlara göre hem adalet hem de va'd ve va'îd esasları ahirette şefaatin olmamasını gerektirir. Çünkü şefaat adaletle uyuşmayan bir uygulama, va'd ve va'îde aykırı bir işlemdir. Dolayısıyla hiç kimse ahirette bir başkasına şefaat etme yetkisine sahip değildir.[70]

Mu'tezile va'd ve va'îd esası ile "küfürle beraber itaat fayda vermediği gibi, imanla beraber de mâsiyet zarar vermez" diyen Mürcie'yi reddederek, dünyada işlenen hayır-şer gibi her fiilin karşılığının görüleceğini ve Mürcie'nin görüşleri doğru kabul edildiği takdirde Allah'ın va'd ve va'îdinin anlamsız hâle geleceğini savunmaktadır.

4. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

"İki yer arasında bir yer" anlamına gelen "el-menzile beyne'l-menzileteyn", büyük günah işleyen kişinin bu fiili ile imandan çıkmış olacağı ancak küfrü gerektiren bir inkârda bulunmadığı için de kâfir olmayacağı, iman ile küfür arasında bir yerde bulunacağı anlamına gelmektedir. Mu'tezile bu yerde bulunan kişiye "fâsık" demektedir. Fâsık işlediği günahlardan tövbe etmeden ölecek olursa ebediyen cehennemde kalır fakat oradaki azabı kâfirlerden daha hafiftir.

---

68 Şehristânî, *el-Milel*, I, 59; Ahmed Emin, *age*., III, 61-64.

69 Bkz. Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 611-693.

70 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 134-136; Kādî, *Muhtasar*, s. 232-234.

Mu'tezile'den önce Hâricîler büyük günah işleyenin kâfir, Mürcie kâmil mümin, Hasan el-Basrî de münafık olduğunu iddia ediyordu. Vâsıl b. Atâ onun fâsık olduğunu söyleyerek bu görüşlerin ortasında bir yerde durmuştur. Bazılarına göre o bu görüşü hocası Ebû Hâşim'den almış ve büyük günah işleyenin münafık olduğunu söyleyen Hasan el-Basrî'ye karşı bunu el-menzile beyne'l-menzileteyn şeklinde kullanmıştır. O, bu yaklaşımı ile farklı görüşler arasındaki ortak bir noktayı yakalamayı hedeflemiştir.

İbnü'r-Râvendi, Vâsıl b. Atâ ve ondan sonra gelen Mu'tezilîlerin el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşü ile icmânın dışına çıktıklarını kaydeder.[71] İbnü'r-Râvendî'ye karşı Vâsıl'ı savunan Hayyât, büyük günah işleyene daha önce de fâsık ve fâcir gibi isimler verildiğini, onun ümmetin ihtilâf ettiği isimleri bırakarak Havâric, Mürcie ve Hasan'ın ittifak ettikleri ismi aldığını dolayısıyla icmânın dışına çıkmadığını söyler.[72] Mükellefleri kâfir, fâsık ve mümin diye üçe ayıran Mu'tezile, müminin medih ve tâzime layık görülmesine karşılık büyük günah işleyenin dinî bakımdan yerilmeyi ve aşağılanmayı hak ettiğini, dolayısıyla ikisinin de aynı kavramla ifade edilemeyeceğini ileri sürer, fâsıkların dünyada mümin, ahirette ise kâfir muamelesi göreceklerini,[73] cennette peygamberler ile diğer müminler arasında sevap derecelendirmesi olduğu gibi cehennemde de kâfirler ile fâsıklar arasındaki ceza derecelendirmesi olacağını savunur.[74] Fâsık, mümin olmadığı için müminlere gösterilmesi gereken saygı, hürmet, dostluk ve medih ona gösterilmezken, kâfir olmadığı için de nikâh, miras ve müslüman kabristanına defin gibi dünyevî haklardan mahrum bırakılamaz.

5. Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker

Emir, "bir makamda bulunanın, rütbe bakımından kendi dûnundakinden bir şeyi yapmasını", nehiy de "bir şeyden sakınmasını" istemesine denir. Mâruf güzelliği, münker de çirkinliği failine öğretilen fiil demektir.[75] Terkip hâlinde "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" ise iyiliği emredip kötülükten

71 İbnü'r-Râvendi, *Fadîha*, s. 164; Hayyât, *İntisâr*, s. 237.

72 Hayyât, *age*., s. 118-120.

73 Kādî, *Muhtasar*, s. 243-247.

74 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 139, 701.

75 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 141.

vazgeçirme yönündeki faaliyetler için kullanılan bir terimdir.

Mu'tezile'ye göre İslâm davetinin yayılması, dalâlette olanların hidâyete ermesi, hakkı bâtıla karıştırmak isteyenlerin hücumlarının önlenmesi için her müslümanın iyiliği emretmesi, kötülükten de sakındırması zorunlu bir görevdir. Emre konu olan mâruf vâcip türünden ise onu emretmek vâcip, nâfile türünden ise onu emretmek de nâfiledir. Ancak münkerde böyle bir ayırım yapılamaz. İster küçük, isterse büyük günah şeklinde olsun münker olan işlerin her türünden sakındırmak gerekir. Öte yandan zulüm ve yalan gibi aklî ve hırsızlık, zina, içki içme gibi şerî münkerlerden sakındırmak vâcip, içtihada konu olan münkerlerden uzaklaştırmak ise bazı durumlarda vâcip, bazı durumlarda ise câizdir.

Mu'tezilîler, güç yettiği takdirde emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip olduğu konusunda ittifak etmekle beraber, bu vücûbiyetin her bireyi ayrı ayrı sorumlu tutan "farz-ı ayın" türünden mi yoksa toplum fertlerinin bir kısmının yapması ile diğerlerinin üzerinden de sorumluluğu kaldıran "farz-ı kifâye" türünden mi olduğunda ihtilâf etmişlerdir. Büyük çoğunluk onun farz-ı ayın olduğunu kabul ederken Ebû Bekr el-Asam ve Kādî Abdülcebbâr gibileri "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerden maksat mârufun yapılmasını sağlamak ve münkerin işlenmesinin önüne geçmektir. Bunu, mükelleflerden bir kısmının yapması ile maksat gerçekleşiyorsa diğerlerinden de yükümlülük kalkar" demekte, onun farz-ı kifâye olduğunu söylemektedirler.[76] Mu'tezilîler, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vahiy yanında akılla da bilinip bilinemeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî onun hem akılla hem de vahiyle bilinebileceğini söylerken, oğlu Ebû Hâşim zulüm gibi münker olduğu çok açık olan hususlar dışındaki konularda onun sadece vahiyle bilinebileceğini savunmaktadır.[77]

Kādî Abdülcebbâr emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vücûbunun şartlarını; emrolunan şeyin mârûf ve nehyolunan şeyin münker olduğunun, emir bi'l-ma'rûf yapmanın daha büyük bir zarar tevlid etmeyeceğinin, etkisinin olacağının, bu işi yapanın nefsine ve malına bir zarar gelmeyeceğinin

76 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 148.

77 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 142, 742.

bilinmesi şeklinde sıralar. Bu şartların tahakkuk etmemesi durumunda emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip olmayacağını, kolay yolla emir bi'l-ma'rûf mümkün iken zor yola başvurulamayacağını kaydeder,[78] emir bi'l-ma'rûfun ancak itaat edilmesi gereken imamın bulunduğu devirde vâcip olacağını iddia eden Şiîleri eleştirerek ne Kitap'ta ne Sünnet'te ne de icmâda böyle bir ayrıntının bulunmadığını söyler. Emir bi'l-ma'rûfu devlet başkanı ve bireylerin yaptıkları olmak üzere ikiye ayırır; hadleri ikame, ordu hazırlama, kadı ve bürokratları tayin etme gibi kamuyu ilgilendiren hususları devlet başkanının, içki içme, hırsızlık yapma, zina etme gibi davranışlardan sakındırmayı ise bireylerin yapabileceğini bildirir.[79]

F. MU'TEZİLE'NİN İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Hicrî ikinci yüzyılın sosyal, kültürel ve siyasî dinamiklerinin etkisiyle ortaya çıkmış bir mezhep olan Mu'tezile'nin inanç esaslarını oluşturan usûl-i hamse, müslümanlar arasında cereyan eden fikrî tartışmalar; tabiat felsefesi ise çevre kültürlerle temaslar esnasında ortaya çıkmıştır. İslâm düşüncesinin özgün bir modeli olan Mu'tezile'nin Yunan felsefesinin ürünü olduğu iddiası doğru değildir. Brahmanizm, Hinduizm, Mecûsîlik, Zerdüştlük, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin egemen olduğu coğrafyalarda İslam'ın tebliği, yayılması, muhatapların irşad ve ikna edilmesinde ve ortaya çıkan ilhâd ve zındıklık gibi karşıt akımların önünün kesilmesinde Mu'tezilîlerin önemli katkıları olmuştur. Nitekim kuruluş ve gelişme dönemlerinde Mu'tezilî davetçilerin Hindistan'dan Bizans'a İslâm coğrafyasının değişik yerlerine gittikleri[80] ve bu hizmetlerinin hasımları tarafından bile takdir edildiği bilinmektedir.

Öte yandan Mu'tezile'nin İslam dünyasında hem dinî hem de doğa bilimlerinin gelişmesine büyük katkıları olmuştur. Bu katkıların başında dinî ilimlerde akılcılığın ve tabiat ilimlerinde de deney ve gözlem metodunun kullanımı gelir. İlmü'l-bahs ve'l-münazara, ilmü'l-cedel diye adlandırılan kelâm

78 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 142-145.

79 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 148

80 Kādî, *Tesbitü delâili'n-nübüvve*, I,77; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 25; Watt, s. 276.

metodolojisine yönelik ilimler bunlar tarafından kurulmuştur.[81] Nisâbûrî, Basra ve Bağdat Mu'tezilîlerinin ihtilâf ettikleri meseleleri anlattığı risalesinde birbirlerini ikna etmek ve delillerini çürütmek için başvurdukları deney ve tecrübelere çokça örnek vermektedir.

Mu'tezile'nin bir özelliği de Kur'an üzerinde yoğunlaşmış olmalarıdır. Bir konuda naklî delil getireceklerse bunun Kur'an'dan olmasına özen gösterirlerdi. Dirâyet tefsir metodu ilk olarak onların başvurduğu bir yöntemdi. Bu konudaki hassasiyetleri, Kur'an üzerine yazdıkları eserlerden ve cilt sayısı yüzlere ulaşan Kur'an tefsiri yazmış olmalarından anlaşılmaktadır. Çoğu özel hayatında son derece zâhit, müttaki ve ibadete düşkün olmakla beraber, Kur'an'a bağlılıkları sebebiyle felsefî tasavvufa karşı çıkmışlardır.

Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnete etkisi ise Eş'arî ile başlamıştır. Ömrünün büyük bir kısmını Mu'tezile içinde geçirdikten sonra onlardan ayrılan Eş'arî, başta kelâm metodu olmak üzere ilâhî sıfatlar, kesb, cüz' lâ yetecezzâ, te'vil, hudûs gibi birçok konuda Mu'tezile'nin etkisinde kalmıştır. Mâtüridilerde de ilâhî sıfatlar, peygamber göndermenin gerekliliği, hüsün-kubuh, akıl-nakil ilişkisi gibi konularda Mu'tezile'nin tesirleri görülmektedir.

Eş'arî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî gibi mezhepler tarihi müellifleri yaptıkları mezhep tasniflerinde Mu'tezile'yi ana fırkalar içinde sayarlarken Makdîsî, İbn Arabşah gibi Sünnî yazarlar onlar hakkında nötr veya olumlu ifadeler kullanmışlar; Seyyid Ahmed Han, Emîr Ali, Mevlâna Muhammed Ali, Ferîd Vecdi, Cemâleddin Kâsımî, Ahmed Emîn, Fazlur Rahman ve Murtazâ Mutahhari gibi son dönem âlim ve yazarları onlardan ilham almışlardır.

Öte yandan hür fikirli oluşları ve taklidi reddedişleri nedeniyle çekinmeden birbirlerine muhalefet edebilmişler, hatta reddeden tutumlar sergileyebilmişlerdir. Buna örnek olarak da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile yeğeni İbrahim Nazzâm, Nazzâm ile öğrencisi Cafer b. Harb, Eş'arî ile üvey babası Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî ile öz oğlu Ebû Hâşim arasında geçen tartışmalar gösterilebilir. Bu etkileşim nedeniyle İslâm dünyasında ortaya çıkan serbest düşünce ve yenilikten yana hareketler "Yeni Mu'tezilizm" olarak adlandırılmıştır.

Mu'tezile birçok yönüyle eleştirilebilir. Ancak çağımızın, onların felsefeyi

81 Ahmed Emîn, *age*., III, 95.

seven, itidali arayan, yeniliği isteyen, aklı önemseyen, özgürlüğü yücelten ve Allah Teâlâ'yı her türlü tecsîm ve teşbîh şâibelerinden uzak tutmaya gayret eden ruhunu diri tutmaya duyduğu ihtiyaç inkâr edilemez.

II. KĀDÎ ABDÜLCEBBÂR

A. HAYATI VE İÇİNDE YAŞADIĞI SOSYOPOLİTİK ÇEVRE

Mu'tezile'nin müteahhir temsilcilerinden sayılan Kādî Abdülcebbâr'ın tam adı Abdülcebbâr Ahmed b. Halîl b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî olup Batı İran'ın Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde doğmuştur. Onu Rey'e nisbet edenler de vardır.[82] Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 415/1025 tarihinde 90 yaşını aşkın olarak vefat ettiğine ilişkin bilgilerden hareketle 320-325/932-937 yılları arasında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir.[83]

Kādî Abdülcebbâr'ın doğduğu dönem Abbâsî devletinin zayıfladığı ve otoritesini kaybettiği bir döneme rastlamaktadır. Bu dönemde İslâm coğrafyasının siyasî paylaşımına baktığımız zaman Mağrib'te Emevî, Kuzey Afrika'da Fâtımî (909-1171), ve Mâveraünnehir'de Gazneli devletlerinin hüküm sürdüğünü görürüz. 950'de Abbâsî devletinin yıkılmasından sonra ise batıda Arap asıllı ve doğuda Türk ve İran asıllı birçok hânedanlık ortaya çıkmıştır. Bu dönemde dikkat çeken devletlerin başında Büveyhîler gelir. Abbasi halifesi el-Müstekfî tarafından Ahmed b. Büveyh'e, 945'te emîrü'l-ümera unvanı verilmesinden kısa bir süre sonra, Bağdat'a hâkim oldular. Adududdevle zamanında en parlak dönemlerini yaşadılar ve 1055'te Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesiyle yıkılıp ortadan kalktılar.

Kādî Abdülcebbâr'ın yaşadığı dönem olan Büveyhîler, ilmî ve kültürel etkinliklerin yoğun bir şekilde yaşandığı, zengin kütüphanelerin kurulduğu, ilim adamlarının desteklendiği ve ilmî müzakere ve münazaraların sıkça yapıldığı bir dönem olmuştur. Ali b. Abbas (ö. 381/992), İbn Heysem (ö. 413/1022) ve Bîrûnî (ö. 453/1061) gibi pozitif bilimciler, Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 380/990), Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 384/994) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037)

82 Abdülfettah Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân*, Kahir 1978, s. 41-42.

83 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 112.

gibi felsefeciler ve Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Bâkıllânî (ö. 403/1013), Ebü'l-Hasan er-Radî (ö. 406/1015), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), İbn Miskeveyh, (ö. 421/1030) gibi kelâmcılar bu dönemde yetişmiştir.

Böyle münbit bir dönemde yaşamış bulunan Kādî Abdülcebbâr, ilk tahsilini Esterâbâd ve Hemedân'da yapmış, burada Şafiî fıkhı, hadis ve Eş'arî kelâmı okumuş olup[84] bu dönemdeki hocaları Zübeyr b. Abdülvâhid el-Esedâbâdî, İbrahim b. Seleme el-Kattân, Abdurrahman b. Hamdân el-Cellâb ve Abdullah b. Cafer b. Fâris'tir. Kādî Abdülcebbâr, 346/957 yılında Basra'ya gidererek Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebelerinden Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş (ö. 386/996)'tan, buradan da Bağdat'a geçerek Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin diğer öğrencisi Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî (ö. 369/979)'den kelâm dersleri almıştır. Bunlar, Kādî Abdülcebbâr'ın kendilerinden etkilendiği ve "üstadlarımız" diye andığı; Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile kendi arasında köprü vazifesi görmeleri ile önem arz etmektedirler. Kādî Abdülcebbâr, 360/970 tarihinde Ramehürmüz'e geçerek burada uzun bir süre kalır ve ünlü eseri *el-Muğnî*'yi yazar. Daha sonra Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddevle'nin danışmanı olan ve Mu'tezilî bilginleri himaye etmekle tanınan Sâhib b. Abbâd'ın daveti üzerine İsfehan'a gidip burada düzenlenen ilmî tartışmalara katılmıştır. Sâhib b. Abbâd vezir olunca Abdülcebbâr'ı Rey şehrine çağırarak baş kadılığa (kādılkudât) atamıştır. Kādî, asıl şöhretine de bu göreve atandıktan sonra kavuşmuş olup Sâhib b. Abbâd 385/995'de ölünceye kadar bu göreve devam etmiştir. Sâhib'in ölümünde cenazesine gitmemesi ve mal varlığı ile ilgili dedikodular üzerine Fahrüddevle (ö. 387/997) onu görevden almış ve mal varlığına el koymuştur.[85] O, azledildikten sonra da Rey'de ikamete devam etmiş ve ömrünün geri kalan kısmını burada geçirmiştir. 415/1025 yılında doksan yaşını aşmış bir halde burada vefat etmiştir.

Kādî Abdülcebbâr, ömrünün büyük bir kısmını öğrenci yetiştirmeye adamıştır. Ebû Saîd es-Semmân onun yetiştirdiği öğrencilerin çokluğunu ifade etmek için: "Gittiğim her beldede Kādî'den okumuş birine rastladım" der.[86]

---

84 İbnü'l-Murtazâ, *age.*, s. 112.

85 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IX, 111; Abdülfettah Lâşîn, *age.*, s. 52-54.

86 Adnan Zerzûr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (Mukaddime), Kahire 1969, s.22.

İbnü'l-Murtazâ onun kırka yakın öğrencisinin adını zikretmektedir.[87] Bunlar içinde Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Ali b. Ahmed el-Bustî (ö. 420/1029),[88] başlangıçta Bağdat ekolüne mensup iken Kādî Abdülcebbâr'dan aldığı dersler sonunda Basra ekolüne geçen Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 460/1068),[89] Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî (ö. 426/1035),[90] Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd el-Lebbâd, Zeydiliğe mütemayil olan Ebû Yusuf Abdüsselâm b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 488/1090), Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Mettaveyh (ö. 469/1076),[91] Şîa ile Mu'tezile arasındaki bağlantıyı sağlayan Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044)'nın adları zikredilebilir.

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dinler tarihi konularında muhtelif eserler telif etmiş bulunan Kādî Abdülcebbâr, önceliği kelâma vermiş ve bu ilimde uzmanlaşmıştır. Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) onun ilim hayatına usûl-i fıkıh ve fıkıh ile başladığını, bu ilimlerde beklentilerini bulamadığı için kelâma yöneldiğini söyler.[92] İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) ise onun başlangıçta Eş'arî kelâmı ve Şafiî fıkhı okuduğunu, fakat ilim meclislerinde tartışmalar yapacak duruma gelip bağımsız düşünmeye başlayınca Eş'arîliği yeterli görmeyerek terk ettiğini ve Ebû İshâk b. Ayyâş ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye başvurarak onlardan kelâm dersleri alıp Mu'tezile'ye geçtiğini kaydeder. Bu nedenle bazı müellifler de onun, Eş'arî'nin rövanşı olduğunu ifade eder.

Kādî Abdülcebbâr, zamanının önde gelen ilim merkezlerini ziyaret etmiş, buralarda ders okumuş ve okutmuş, bütün İslâmî ilimlerle meşgul olmuş ve telifte bulunmuş biridir. Onun tedris ve telifte bulunduğu ilim dallarından bazıları şunlardır:

---

87 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 116-119; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn (Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1974, s. 382-393.

88 *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eserin müellifidir. Fuat Sezgin, *GAS*, I, 626.

89 e*l-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eserin müellifi olup bu eser üzerinde Max Horten çalışmıştır.

90 Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Umed*'ine şerh olarak *el-Mu'temed*'i yazmıştır.

91 e*l-Muhît bi't-teklîf*'in derleyicisidir.

92 Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 367; Adnan Zerzûr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (Mukaddime), s. 13.

1. Kelâm

Kādî Abdülcebbâr, kelâm ilminin inceliklerinden söz eden ilk kişinin Ali b. Ebû Tâlib olduğunu, Mu'tezile'nin Ali b. Ebû Tâlib, oğlu Muhammed b. Hanefiyye, oğlu Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye, Vâsıl b. Atâ kanalıyla geldiğini söyler.[93] Kelâm hocaları içinde Ebû İshâk İbrahim b. Ayyâş ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî yer alır. Şerîf Murtazâ onun hoca silsilesini şu şekilde verir: Kādî Abdülcebbâr, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ali b. Muhammed eş-Şahhâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Osman et-Tavîl, Vâsıl b. Atâ, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ali b. Ebû Tâlib, Hz. Peygamber.[94]

Genelde Mu'tezile inanç sisteminin beş esastan (usûl-i hamse) oluştuğu kabul edilir. Kādî Abdülcebbâr bu esasları kabul etmekle beraber eserlerinde icmâlî ve tafsîlî yaklaşımlarla farklı tasniflerde bulunur. Meselâ *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinde sistemini tevhid ve adalet, *el-Muhtasar*'da tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâi', *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de ise tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-va'îd, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker esasları üzerine bina eder.[95] Temel ilkeleri iki olarak gösterdiği yerde usûl-i hamsenin diğer esaslarını adalet içinde, dört dediği yerde ise şerâi' içinde mütalaa eder. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr diğer Mu'tezilî âlimlerinin aksine tevhidi adaletin önüne geçirir ve birinci esas olarak zikreder.[96]

Büveyhîler döneminde etkin görevlerde bulunan Kādî Abdülcebbâr, onların Şiî-Mu'tezilî temayülde oluşundan istifade ederek Mu'tezile'yi canlandırmaya çalışmış[97] ve Zehebî (ö. 748/1348), her ne kadar onu gulâttan[98] gösterse de, bu Gâliyye'ye mensup olma şeklinde bir gulât değil, kendi mezhebinin görüşlerine aşırı bağlılık gösterme şeklinde bir gulâttır. Bu anlamda Kādî Abdül-

93 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, Tunus 1974, s. 164, 214.

94 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 7, 112.

95 Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 168; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 122-123.

96 Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 178; *Şerh*, s. 149.

97 İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 112.

98 Gulât, gâliyye kelimesinin çoğulu olup daha çok Şia veya Batıniyye'ye mensup olan ve aşırı düşünceler taşıyan kişi ve gruplar için kullanılan bir terimdir. Bkz. Mustafa Öz, "Gâliyye", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 333-337.

cebbâr tavizsiz bir Mu'tezilîdir. Nitekim o, içki içtiği ve tövbe etmeden öldüğü için hakkında rahmet dileyemeyeceğini söyleyerek, kendini kâdılkudât yapan Sâhib b. Abbâd'ın cenaze namazına katılmamıştır. Kādî Abdülcebbâr'ın, kendisini yüksek mevkilere getiren, ilmini yücelten ve yaşadığı dönemin en bilgili kişisi olarak gören bir zâta ölümünden sonra bu şekilde davranması, çevresindeki kişiler tarafından vefasızlık olarak nitelendirilmiştir. Kādî Abdülcebbâr'la ilgili bu tür değerlendirmeleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü o, konumu gereği denge unsuru olma ve problemlere daha geniş açıdan bakma durumundaydı ve bu sayede bulunduğu mevkide uzun süre kalabilmiştir. Ayrıca birçok araştırmacı onu, Mu'tezile'yi Ehl-i Sünnete yaklaştıran biri olarak değerlendirmektedir.

Kādî Abdülcebbâr'ın Kelâm konusundaki en önemli eseri Râmhürmüz'de iken yazmış olduğu *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* olup Mu'tezile'nin kelâm sistemi tevhid ve adalet esasları üzerine bina edilmiştir. 1957-1969 yılları arasında Kahire'de neşredilmiş olup ilk beş cildi tevhid, diğer ciltleri ise adalet konularını ele almaktadır. *el-Muğî*'nin I-III, X, XVIII ve XIX. ciltlerinin yazmaları bulunamadığı için neşirleri yapılamamıştır. *el-Muğnî*, Mu'tezile'nin inanç ve düşünce sistemini ortaya koyan bir ansiklopedi durumundadır. Yirmi ciltten oluşan eserin her cildi bir temel meseleyi ele almaktadır. İlk üç cildi hakkında bilgimiz olmamakla beraber, eserin genel planından bunların tevhid konularını içerdiği anlaşılmaktadır. Dördüncü cilt Allah'ın ğanî oluşu, görülmemesi ve birliği konularını, beşinci cilt esmâ-i hüsnâ ve çeşitli fırkaların görüşlerini, altıncı cilt ta'dîl, tecvîr ve irade meselelerini, yedinci cilt Kur'ân-ı Kerim, sekizinci cilt mahlûk, dokuzuncu cilt tevlîd, on birinci cilt ecel, rızık ve teklif, on ikinci cilt nazar ve maarif, on üçüncü cilt lütuf ve elem, on dördüncü cilt aslah, zemme müstehak olma ve tövbe, on beşinci cilt nübüvvet, on altıncı cilt haber, nesih, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve Kur'an'ın i'câzı, on yedinci cilt usûl-i fıkıh ve yirminci cilt imâmet konularını içermektedir. Kādî'ye nispet edilen ikinci önemli eser ise *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'dir. Eser Mu'tezile'nin beş esası temel alınarak yazılmış olup tercümesi sunulan ve daha sonra hakkında genişçe bilgi verilecek olan eserdir. Kādî Abdülcebbâr'ın kelâma dair önemli bir eseri de *Fazlü'l-i'tizâl* olup Mu'tezile'nin genel fikirlerini ve Mu'tezilî ulemanın tanıtımını içeren bir tabakât kitabıdır. Fuâd Seyyid

tarafından Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin *Makâlât*'ından ve Hâkim el-Cüşemî'nin *Tabakât*'ından birer bölüm ile beraber 1974'te Tunus'ta yayımlanmıştır. Kādî'nin kelâma dair diğer bir eseri de *Tesbîtü delâili'n-nübüvve* olup, nübüvveti inkâr eden Mekkeli müşriklere, Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeyen Hıristiyan ve Yahudilere, nübüvvet inancını tümden reddeden Berâhime ve Dehriyye'ye karşı İslâm'ın ortaya koyduğu nübüvvet anlayışını savunmak üzere kaleme almıştır. Abdülkerim Osman tarafından 1966'da Beyrut'ta iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. Müellifin önemli bir eseri de tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâi' esasları üzerine bina edilmiş olan *Muhtasaru Usûli'd-dîn*'dir. Risâlenin yazmasında müellifin adı geçmemekte, eser adı ise risalenin baş kısmında geçen '*el-Muhtasar fî usûli'd-din*' ifadesinden alınmış bulunmaktadır. Ancak bu ifadenin eser adı olarak kullanıldığına ilişkin bir karîne bulunmamaktadır. Dolayısıyla risaleye söz konusu adı müellifin verip vermediği anlaşılmamaktadır. Nâşir Muhammed Amâra *el-Muğnî*'deki konularla *Muhtasar*'daki konuları karşılaştırarak, bunun *el-Muğnî*'nin muhtasarı olabileceğini söylemektedir.[99] *el-Muhtasar* Muhammed Amâra tarafından 1971'de Kahire'de *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde (Dârü'l-Hilâl) yayımlanmıştır. Kādî Abdülcebbâr'ın kelâma dair diğer bir eseri de *el-Muhît bi't-teklîf*'tir. Kaynaklarda Kādî Abdülcebbâr'ın bu isimde bir eserinin bulunduğu zikredilmekle beraber 1965'te Ömer Seyyid Azmi tarafından Kahire'de ve J. Josef Houben tarafından da Beyrut'ta ona nisbet edilerek ayrı ayrı neşredilen *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eserin Kādî Abdülcebbâr'la bir ilgisi yoktur. Söz konusu eser Kādî Abdülcebbâr'a değil, öğrencilerinden İbn Metteveyh'e ait olup, bu durum D. Gimaret ve J. J. Houban tarafından da kabul edilerek söz konusu eserin ikinci cildi İbn Metteveyh'e nisbet edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1986). Kādî Abdülcebbâr'ın kelâma dair ayrıca Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki ihtilâfları ele alan *el-Hilâf beyneş-Şeyhayn*, Eş'arî'nin *el-Lüma*' adlı eserine eleştiri olarak kaleme alınmış bulunan *Nakzu'l-Lüma',* Hırıstiyanlara karşı reddiye olarak yazılmış bulunan *Reddü'n-Nasârâ*, Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî gibi "bilginin zaruri olduğu" görüşünü savunanlara karşı yazılmış olan *Kitabü't-Tabâi ve'n-nakz ale'l-kailîn,*[100] *el-Cedel, el-Hilâf ve'l-vifâk, el-Men' ve't-temânu', el-Hikme*

99 Muhammed Amâra, *Muhtasar* (Mukaddime), s. 165-166.

100 Bkz. İbnü'l- Murtazâ, *age.*,s. 113; Fuat Sezgin, *GAS*, I,625; Brockelman, *GAL* , I, 343.

ve'l-hakîm adlı eserleri vardır.

Kādî Abdülcebbâr, itikadî meseleleri ele alırken önce karşıt görüşleri vermekte; Mecûsîlik, Berâhime, Yahudilik ve Hıristiyanlığa atıflarda bulunmakta, İslâm mezhepleri içinde Haşviyye, Cehmiyye, Sıfatiyye, Mürcie, Mücbire gibi adlarla muhaliflerin görüşlerini ortaya koymakta, zaman zaman dayandıkları delilleri zikrederek tenkitlerde bulunmakta, Mu'tezile'nin görüşlerine temel teşkil eden aklî ve naklî delilleri sıralayarak üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha sonra ise mezhep içindeki görüş ayrılıklarına yer vermekte, Mu'tezile'ye ait belli başlı görüşleri zikrettikten sonra tercih ettiği görüşün doğruluğunu isbat etmeye gayret etmektedir. Cedelden hoşlanan biri olduğu için eserlerinde kelâmî meseleleri tartışırken zaman zaman esas konunun dışına çıkarak gereksiz yere tartışmayı uzattığı görülmektedir.

2. Fıkıh

Kādî Abdülcebbâr, kâdılkudât ünvanını fıkıhtaki bilgi ve hizmeti ile almıştır. Mu'tezilîler genelde fıkıhta Hanefî oldukları halde o Şâfiî'dir. Onun Şâfiî mezhebine çocukluğundan itibaren mi mensup olduğu, yoksa hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin telkinleriyle mi geçtiği açık değildir. Başlangıçta Eş'arî olduğu iddiaları göz önünde bulundurulursa çocukluktan itibaren Şâfiî olması güçlü ihtimaldir. Fıkıhta mütekellimîn usûlünü kullanırdı.[101] Kādî Abdülcebbâr, usûl-i fıkha dair *el-Umed* ve *en-Nihaye fî usuli'l-fıkh* adlı eserleri yazmıştır. Ayrıca *Kitabü'l-İ'timad* ve *Kitabü'l-İctihâd* adlı eserleri vardır. Öğrencilerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) *el-Umed*'i, *el-Mu'temed* adıyla şerhetmiştir.

3. Tefsir

Kādî Abdülcebbâr'ın güçlü olduğu alanlardan biri de tefsir ilmidir. Kaynaklar, onun bugün mevcut olmayan yüz ciltlik *el-Muhît* adlı bir tefsirinin bulunduğunu bildirmektedir. Ünlü tefsir ve hadis âlimi Suyûtî bu eseri gördüğünü kaydetmektedir.[102] Ayrıca her ikisi de neşredilmiş olan *Müteşâbihü'l-Kur'ân* ve *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin* adlı eserleri bulunmaktadır. O, *Müteşâbi-*

101 Bu metot için bkz. Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1973, s. 29.

102 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 387; Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Kahire 1967, s. 16.

hü'l-Kur'ân'da Mu'tezile'nin ilkeleri ışığında müteşâbih ayetlerin te'vilini yapar. Dil ve gramer kaidelerinden hareketle ayetler arasındaki anlam ilişkisine dikkat çeker, muhkem ayetler ve usûl-i hamse ışığında müteşâbih ayetleri te'vil eder. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Dr. Muhammed Zerzûr tarafından 1969'da Kahire'de yayınlanmıştır. *Tenzîhü'l-Kur'ân* ise, Kur'ân-ı Kerîm'deki bütün sureleri tertip sırasına göre ele almakta fakat tümünü değil, tercih ettiği ayetleri tefsir etmektedir. Kur'an'a dil kuralları ve mâna yönünden yöneltilen eleştirileri cevaplamaktadır. İlk olarak 1329'da Kahire'de, ikinci olarak da Beyrut'ta neşredilmiştir. Tefsire dair diğer bir eseri de hocası Ebû Ali el-Cübbâî'nin tefsirinin mukaddimesinden bol miktarda nakillerde bulunduğu *İ'câzü'l-Kur'ân* olup, *el-Muğnî*'nin XVI. cildini oluşturmaktadır. Kaynaklarda ayrıca *Âdâbü'l-Kur'ân* adlı bir eserinin bulunduğu kaydedilmektedir.

4. Hadis

O, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kattânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Cafer b. Fâris el-İsfehânî, Abdurrahman b. Hamdân el-Cellâb, Ebû Abdullah Zübeyr b. Abdülvâhid el-Esedâbâdî ve Muhammed b. Abdullah er-Râmehürmüzî (ö. 360/971) gibi hocalardan hadis okumuştur.[103] Hadisle ilgili olarak *Emâlî* diye bilinen *Nazmü'l-fevâid* ve *Takrîbü'l-murâd li'r-râid* adlı eseri bulunmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr'ın bu ilimler dışında ilgilendiği daha başka ilim dalları ve isimlerini verdiğimiz eserler dışında daha birçok eseri bulunmakta olup,[104] İslâm coğrafyasında Eş'arî mezhebi yaygınlaştıktan sonra bunların çoğu çeşitli nedenlerle ortadan kaybolmuştur.

C. MU'TEZİLE İÇİNDEKİ YERİ VE ETKİLERİ

Kādî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin onbirinci tabakasında yer alan önemli kişilerden biridir. Döneminde Basra ekolünün lideri ve en önemli temsilcisi olmuştur. O, devlet adamları üzerinde etkili bir bürokrat olarak gücünü, Mu'tezile'ye destek için kullanırken, yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserlerle

---

103 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1983, XVII, 244; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut ts., III, 202.

104 Bkz. İbnü'l- Murtazâ, *age.*, s. 113; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 625; Brockelman, *GAL Suppl*, I, 343.

de Mu'tezilî düşüncenin gelecek nesillere intikalini sağlamaya çalışmıştır.

Kādî Abdülcebbâr öncesinde Mu'tezile, etkin fakat sistematik halde değildi. O, kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerin birikimlerinden yararlanmış, ortaya koydukları farklı görüşleri derleyip tasnif etmiş, bu görüşlerin bazılarını kabul edip bazılarını reddetmek ve Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirileri göz önünde bulundurarak ona yeni bir şekil vermek sûretiyle mezhebe sistematik bir hüviyet kazandırmıştır. Onun bu çalışmaları sayesinde Mu'tezile'nin temel fikirleri günümüze ulaşmıştır.

Bu hizmetleri ile o, Bakıllânî'nin Eş'ariyye'de ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) Mâtürîdiyye'de oynadığı rolü Mu'tezile'de oynamıştır. Kādî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile mezhebine bu hizmetleri yanında bir hizmeti de Mu'tezile muhalifleri ile ve bilhassa en güçlü rakip durumunda olan Eş'arîlerle hesaplaşıp Mu'tezile'yi onlara karşı savunmak olmuştur. Mezhep içindeki çalışmaları göz önüne getirildiğinde o, yeni ve orijinal görüşlere sahip biri olmaktan çok, eklektik yaklaşımı ile öne çıkar.[105] Onun bu özelliğinin Mu'tezile'yi de aşar nitelikte olduğu söylenebilir. Nitekim mezhep içindeki tercihleri, özellikle de fıkhî konulardaki görüş ve yaklaşımları incelendiğinde Ehl-i Sünnet'in yorumlarına uzak olmayan te'villerde bulunduğu görülmektedir.

Kādî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile açısından önemli bir yönü de mezhebe ait bilgi ve görüşleri kayda geçmiş olması ve bu kayıtların çoğunun saklanarak günümüze kadar gelmiş olmasıdır. Bugün onun eserleri Mu'tezile'ye ait arşiv belgeleri gibi elimizin altında durmaktadır. Bu eserler önemlidir; çünkü kendi kaderini Abbasîlerin kaderine bağlı kılan Mu'tezile, Abbasîlerin yıkılışı ile rakiplerinin saldırılarına maruz kalmış, bir grup olarak temsili zorlaşmış, mezhebe dair eserler imha edilmiş ve ancak gözden uzak yerlerde bireysel olarak temsil edilebilmiştir. Rakipleri, onları önce istedikleri gibi tavsif etmeye sonra da bu tavsiflere göre itham etmeye başlamışlardı. Nitekim Kādî Abdülcebbâr'ın eserleri neşredilmeden önce Mu'tezile'nin, sünnî çevrelerde daha çok Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi muhalifleri-

105 Madelung, W., "Abdülcebbar", EIr. London 1985, I, 117; Peters, Jan, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû Hasan Abd al- Jabbar b. Ahmad al-Hamadânî,* Leiden 1976, s. 14.

nin eserlerinden tanındığını görüyoruz. Halbuki bu kişilerin Mu'tezile hakkındaki bilgileri çoğu zaman sübjektif ve tarafgir unsurlar içermektedir. Kādî Abdülcebbâr yazdığı eserlerle hem Mu'tezile'nin görüşlerinin bizzat kendi ifadelerinden öğrenilmesini sağlamış hem de bu görüşlerin günümüze kadar gelmesini temin etmiştir.

Kādî Abdülcebbâr tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve dinler tarihi gibi ilimlerle meşgul olmuş geniş ufuklu, kültürlü ve çok yönlü biri olarak da Mu'tezilî düşüncenin yaşatılmasında önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle kelâm ilminde temayüz etmiş olup Mu'tezile'nin itikadî konulardaki görüşlerinin olgunlaşmasında büyük katkıları olmuştur. Onun dinî konulara daha geniş açıdan bakması, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile-Şîa arasında sıcak ilişkilerin kurulmasına neden olmuştur. O, kısa zamanda akranlarını geride bırakarak zamanının en önemli kişisi ve Mu'tezile'nin şeyhi hâline gelmiş, mezhebin imamlarından biri olarak şöhret bulmuştur.[106] Uzun ömrü boyunca tedrîs ve telîften hiç uzak kalmamıştır.

O, mezhep mensupları nezdinde görüşleri muteber olan, hatta dinî konularda görüşlerine itibar edilen biri idi. Zaman zaman eleştirileri de olmakla beraber çok kere Mu'tezilî âlimleri savunmaya çalışmıştır. Onun gulattan olduğuna dair görüşler doğru olmayıp mezhebine aşırı bağlılığı, mezhep mensuplarını savunması sebebiyle bu ithama maruz kalmıştır. Geniş kültürüne ve uzlaşmacı yapısına rağmen Mu'tezilî çizgiyi ve kimliği muhafaza eden Mu'tezilîlerin sonuncularındandır. Ondan sonra gelen Mu'tezilî kelâmcılarda Zeydî veya İmâmî kimlik öne çıkmaktadır.[107] Bu durumu onun öğrencilerinde bile gözlemlemek mümkündür.

III. ŞERHU'L-USÛLİ'L- HAMSE

Mu'tezile'nin kelâm sistemini oluşturan "Beş Esas" Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan itibaren muhtelif yazarlar tarafından müstakil eserlere konu edinilmiştir. Ancak bu konuda ilk dönem Mu'tezilîleri tarafından kaleme alınıp günümüze ulaşan bir eser olmamıştır. Bu dönemde söz konusu esasların şerhi olarak telif edilmiş bir eser adına ise literatürde rastlamamaktayız. Dolayısıyla

106 Zerzûr, *age.*, s. 14.

107 A. Mahmud Subhî, *el-Mu'tezile fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut 1985, I, 332.

tercümesini yaptığımız şerh, konusunda bizlere detaylı bilgiler sunan ilk örnektir. Aynı müellifin kaleme aldığı *el-Muğnî* de söz konusu esasları konu edinip şerh etmekte ise de hem bazı ciltlerinin eksik olması hem de sistematiğindeki farklılıklar onu *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin alternatifi olmaktan uzaklaştırmaktadır. Sonuç olarak Mu'tezile'nin kelam sistemini esas alan ve bizzat mensupları tarafından yazılmış bulunan bir eserle karşı karşıyayız.

A. NİSBETİ

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'nin Kādî Abdülcebbâr'a nisbeti konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu eserin hem metin hem de şerh olarak Kādî'ye ait olduğunu söyleyenlerin yanında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Hişâm b. Amr el-Fuvâtî ve Ca'fer b. Harb'in *Usûl-i Hamse*'lerinden birine ait şerh olduğunu yahut metnin kendisine, şerhin öğrencilerine ait bulunduğunu ileri sürenler de vardır. Söz gelimi Kādî Abdülcebbâr kendi eseri *el-Muğnî* başta olmak üzere (XX/2, s. 258) Hâkim el-Cüşemî, İbnü'l-Murtazâ, Sârimüddin İbrâhim b. Kâsım, Cündârî ve Ahmed b. Hamîd tarafından ona nisbet edilmektedir.[108] Eymen Fuâd Seyyid'e göre *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin metni Kâsım er-Ressî'ye, şerhi Kādî Abdülcebbâr'a, hâşiyesi Kıvâmüddin Ahmed b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mankdîm'e aittir.[109] Ancak bu iddia isabetli görülmemektedir. Çünkü Kasım er-Ressî'nin yayımlanan risâlesiyle *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin muhtevası birbirine uymamaktadır. Aynı şekilde bu eserin Ca'fer b. Harb'e ait *Usûl-i Hamse*'nin şerhi olması ihtimali de zayıftır. Zira Ca'fer'in Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup olmasına karşın, Kādî Abdülcebbâr Basra Mu'tezilesi'ne mensuptur. Şayet söz konusu ihtimal doğru olsaydı eserde Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasındaki tartışmaların yer alması gerekirdi. Halbuki böyle bir muhteva söz konusu değildir. Aynı şekilde *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin İbn Hallâd el-Basrî'ye nisbeti de söz konusu olamaz. Her ne kadar Hâkim el-Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ, İbn Hallâd'ın va'îd konusunda yazmaya başlayıp tamamlayamadığı bir eserine Kādî Abdülcebbâr'ın tekmile yazdığından söz etmekteyse de bununla kastedilen *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* değil İbn Hallâd'ın *Şerhu'l-Usûl*'ü için kaleme alınan tekmiledir. Abdülkerîm Osman ise eldeki eserin *el-Muğ-*

108 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Abdülkerîm Osman'ın mukaddimesi), s. 26.
109 Eymen Fuâd Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye*, s. 226.

nî'nin, müellifi tarafından söylenip yazdırılması sûretiyle oluştuğu belirtilen (XX/2, s. 258) şerh olduğunu kaydeder.[110] Şerhin Kadî Abdülcebbâr'ın öğrencilerine nisbet edilmesi de doğru değildir. Çünkü mevcut nüshada öğrencileri esere ta'lik yazan kişiler diye kaydedilmektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın imlâ yoluyla meydana getirdiği *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* birçok öğrencisi tarafından kaleme alınmış, fakat bunlar günümüze ulaşmamış, sadece Yemen ve Topkapı nüshaları olarak bilinen iki örneği günümüze gelmiştir. Eserin içinde, özellikle de imâmetle ilgili bölümünde dikkat çeken farklılık, Zeydî olan öğrencilerinin, hocalarının görüşünü verdikten sonra muhalif oldukları konularda kendi görüşlerini ilâve etmelerinden kaynaklanmaktadır.[111]

B. MUHTEVÂSI

Eserde uzun bir Mukaddime'den sonra tevhid, adl, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf-nehiy ani'l-münkerden ibaret olan ve kitabın ana bölümlerini teşkil eden usûl-i hamse hakkında kısa bilgi verilir. Sonra söz konusu esasların uzunca açıklamasına geçilir. Mukaddime nazarla (aklî istidlâl) başlar. Burada Allah'ın zaruri değil istidlâlî ilimle bilindiği ve O'nu tanımaya vasıta olan istidlâlin mükellefe vâcip olduğu hususu üzerinde durulur. Mükellefin dinin esasına dair bilmesi gereken şeylerin icmâlî ve tafsîlî diye ikiye ayrıldığı, avamın icmâlî, seçkinlerin tafsilî olanları bilmekle yükümlü bulunduğu kaydedilir. **Birinci esas** olan tevhid Allah'ın varlığı, birliği, selbî ve sübûtî sıfatları, müteşâbih lafızlarda geçen maddî niteliklerin Allah'a nisbet edilemeyeceği, dolayısıyla O'nun dünyada görülemediği gibi âhirette de görülemeyeceği gibi konularla; Seneviyye, Deysâniyye, Merkuniyye, Mecûsîlik,

---

110 Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Abdülkerîm Osman'ın mukaddimesi), s. 28.

111 Daniel Gimaret, Kādî Abdülcebbâr'a nisbet edilen ve Vatikan Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan *el-Usûlü'l-Hamse*'yi 1979'da yayımladığı bir makalesinde ele almıştır (AI, XV [1979], s. 47-96). Daha sonra Faysal Büdeyr Avn, San'a'daki Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr'de kayıtlı iki farklı nüshaya dayanıp Gimaret'nin neşrini ve değerlendirmelerini de göz önünde bulundurarak eseri *el-Usûlü'l-Hamse el-mensûb ilâ Kādî Abdulcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî* adıyla yayımlamıştır (Kuveyt 1998). Her iki nâşir de Abdülkerîm Osman tarafından yayımlanan şerhin Kādî Abdülcebbâr'a ait olup olmadığı hususunda şüpheler bulunduğunu kaydetmektedir.

Hıristiyanlık, Nestûrîlik, Ya'kubîlik gibi din ve mezheplerin ulûhiyyet görüşlerine reddiyeleri içerir. **İkinci esas** adl başlığı altında kader, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususu ve nübüvvet konuları incelenir. Eserde en geniş muhtevaya sahip bulunan bu bölümde, Mu'tezile ile diğer İslâm mezhepleri arasında en önemli anlaşmazlık konusunu teşkil eden kader probleminin çeşitli meseleleri arasında Allah'ın kudret ve irade sıfatlarıyla bu sıfatların sınırları ve kaderi ilgilendiren diğer hususlar ayrıntılı biçimde zikredilir. Bu arada müşrik çocuklarının âhiretteki konumu, insanların dünyada çektiği sıkıntı ve acıların ilâhî adl prensibiyle ilişkisi, bunlara karşılık âhirette verilecek mükâfat (ivaz) ve kulun iman edip doğru yola girmesini kolaylaştıracak ilâhî lütuf konularına da temas edilir. Allah kelâmının, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk oluşu geniş bir hacim içinde tartışılır ve ardından nübüvvet konusu işlenir. **Üçüncü esas** va'd ve va'îd olup müellif burada mükâfat ve cezayı gerektiren fiiller, kulun davranışlarına terettüp eden sonuçların gerçekleşme veya düşme şekilleri, fâsıkın cehennemde ebedî kalışı, şefaat gibi konuları ele almıştır. Mu'tezile'ye has bir anlayış olan "el-menzile beyne'l-menzileteyn"in işlendiği **dördüncü esasta** büyük günahların doğurduğu sonuçlar üzerinde durulup ardından sem'iyyât bahislerine geçilir ve muhaliflerin ithamlarına rağmen Mu'tezile âlimlerinin kabir azabını reddetmediği belirtilir ve âhiret hallerinin hak olduğu kaydedilir. **Beşinci esas** olan emir bi'l-ma'rûf-nehiy ani'l-münkerin öneminin vurgulanması ve işlenen kötülüklerden tövbe edilmesinin gereğinin belirtilmesinden sonra imâmet bahsine geçilir. Eserin bu kısmında müellifin kendi kanaatini ortaya koyduğu görülmektedir. Ona göre Hz. Ali ile Hasan ve Hüseyin'in hilâfetleri hakkında nas mevcut olup onlardan sonra Zeyd b. Ali ve bunların yolunu izleyenler gerçek halife sayılır. Zira Mu'tezile ve Mücbire âlimleri, Resûlullah'ın ardından hilâfetin dört halife ile ümmetin seçip akid yaptığı ve dört halifenin yolundan gidenlerin hakkı olduğu görüşünü benimsemiştir. Daha sonra tafdîl bahsine temas edilir ve yeniden kazâ ve kader bahsine geçilir. Ancak burada meselenin esasına temas edilmeden "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir" anlamındaki rivayetin muhaliflerin iddia ettiği gibi kendileriyle değil, Mücbire ile ilişkili olduğu ve onların görüşleriyle bağdaştığı ileri sürülür. Ardından ecel, rızık, tevekkül, fiyatların artış veya düşüş göstermesinde ilâhî ve beşerî müdahelenin rolüne kısaca yer verilir.

C. MAHTÛT VE MATBÛ NÜSHALARI

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'nin iki yazma nüshası bulunmakta olup biri Yemen yazmaları içinde olup, oradan alınarak Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'ye getirilen mikrofilm, diğeri de İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed koleksiyonunda bulunan nüshadır. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'ye müellifin öğrencileri Ebû Muhammed İsmâil b. Ali el-Ferzâzî ve Kıvâmüddin Mankdîm tarafından ta'lîk yazılmıştır. İlkine ait ta'lîkin bir nüshası Yemen'de mevcut olup (İmam Abdullah b. Hamza Ktp.), bunun mikrofilmi Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir. İkinci ta'lîkin bilinen iki nüshasından biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, No: 1872), diğerinin Yemen'de bulunduğu belirtilmektedir. Kasım b. Muhammed b. Ahmed tarafından 756'da (1355) istinsah edilen III. Ahmed nüshasının kapak sayfasında esere Kıvâmüddin Mankdîm tarafından ta'lik yazıldığı kaydedilmektedir. Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye'de kayıtlı olan ve Zeydî imamlarından Abdullah b. Hamza'nın kütüphanesinden alınan Yemen nüshasının üzerinde *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı bu kitabın Kādî Abdülcebbâr'a ait olduğu belirtildikten sonra müellifin Şeşduyû diye bilinen Mankdîm olduğu yazılmıştır. Eserin Abdülkerîm Osman tarafından yapılan ilk neşrinde bu iki nüshaya dayanılmıştır (Kahire 1384/1965). Söz konusu neşrin 1408/1988 yılında ve daha sonra değişik baskıları yapılmıştır. Abdülkerîm Osman söz konusu neşirde Topkapı nüshasını esas almış ve Yemen nüshasından farkları göstermiştir. Ayrıca âyet ve hadislerin tahricini yapmış, şiirlerin bir kısmının kaynağını göstermiştir. Abdurrahman Bedevî bu neşirde birçok hata, tahrif ve noksanlık bulunduğunu kaydetmektedir.[112] 1422/2001'de ise Semîr Mustafa Rebâb tarafından eserin Beyrut'ta yeni bir neşri yapılmıştır.

D. TERCÜMEDE GÖZ ÖNÜNDE BULUNDURULAN HUSUSLAR

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'de Mu'tezile'nin doğuşundan V. (XI.) yüzyılın başına kadar geçen süre içinde bu mezhebe mensup kelâmcıların tartıştığı konular yanında; Eşâire, Havâric, Râfıza ve Mücbire gibi İslâmî mezheplerin ve Mecûsîler, müşrikler, Yahudi ve Hıristiyanların görüşlerine yer verilmiş ve karşı

112 Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn,* I, 389.

fikirlere işarette bulunulmuştur. Mu'tezile'nin beş iman esasının oldukça sistemli bir şekilde ele alındığı eserde Sünnî kelâmcılar tarafından işlenen usûl-i selâseden ilâhiyyâtın tevhid, nübüvvetin adl ve âhiret meselelerinin va'd ve va'îd ile el-menzile beyne'l-menzileteyn içinde anlatıldığı görülür.

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'nin tercümesi hem Mu'tezilenin görüşlerine muttali olmayı hem de Kādî Abdülcebbâr'ın üslûp ve yazım özelliklerine muttali olmayı gerekli kılmaktadır. Tercümede Topkapı Kütüphanesinde bulunan yazma nüshayı dikkate aldık. Abdülkerîm Osman tarafından neşredilen şerhin Kahire 1980 nüshası ve Beyrut'ta 2001 yılında yapılan ve muhtemelen Abdülkerim Osman baskısının dipnotlarının atılarak yapılan baskısı ile de zaman zaman karşılaştırma yaptık. Fakat ortaya çıkan bazı problemleri çözmeye hiç birinin yetmediği anlar oldu. Bunun farkına tercümedeki zorluklar yanında metinde geçen bazı şiirleri ilgili şâirlerin divanlarından tahkîk esnasında vardık. Şiirler ve atasözlerinde bu problemleri, zikredilen yöntemle kısmen çözdüğümüzü söyleyebiliriz. Ancak metin içindeki tüm problemlerin çözüldüğünü söylemek mümkün değildir.

İkinci problem kitabın nisbetini de ilgilendiren müellifi meselesidir. Eserde genelde Kādî Abdülcebbâr'dan üçüncü şahıs olarak söz edilmekte, çoğu kere bizzat adının zikredilmesi yerine "Rahimehullah", "Rahmetüllahi aleyh" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu tarz ifadeleri tercümede Kādî Abdülcebbâr veya müellif diye tercüme ettik. Benzer üçüncü şahıs kipi zaman zaman Mu'tezile için de kullanılmaktadır. Metnin geneli esas alındığı zaman Mu'tezilî metin olduğunda kuşku bulunmamakla beraber, zaman zaman Mu'tezile'yi "öteki" olarak gösteren ifadelere de rastlıyoruz. Bu durum, hâşiye ve ta'lîk yazan veya eseri imlâ tarikiyle kaydeden öğrencilerinin Zeydî temayüllü olmalarından kaynaklanmalıdır.

Bir problem de metinde az da olsa Kādî'nin çağdaşı, hatta öğrencilerinden söz edilmesidir. Bu durum metin adına olumlu bir şey olabileceği gibi, redakte edildiğine, en azından şerh ve hâşiyenin iç içe girdiğine işaret de sayılır.

Bir başka problem ise metinde yer alan başlıklardır. Neşirde metne konulan başlıkların büyük kısmı nâşirin özensiz tasarrufu olarak ortaya çıkmaktadır. Orijinal başlıkların başında ise genellikle Fasıl ifadesi yer almaktadır.

Nâşirin tasarrufu olan başlıklarda biz de tasarrufa gittik. Çünkü bunların bir kısmı konu bütünlüğüne zarar veriyor ve bir ihtiyaca dayanmıyordu.

Tercüme esnasında göz önünde bulundurduğumuz hususlara gelince: Metnin okuyucu tarafından da tetkiki bakımından metinde geçen ayet, hadis, şiir ve atasözlerine dair bilgileri dipnotta verdik. Ayrıca metnin iyi anlaşılması için bazı terimlerin açıklamasını dipnotta yaptık, metinde geçen kişi, fırka ve eserlerin ilk geçtikleri yerlerde tanıtımını yaptık. Yine bu amaçla bazı temel konularda Mu'tezile ile diğer mezheplerin özellikle de Ehl-i Sünnetin görüşlerini karşılaştırmalı olarak verdik. Öte yandan metinde geçen terimleri zaman zaman aynen, zaman zaman da parantez içinde muhafaza etmeye çalıştık. Yine anlaşılmaya katkı amacıyla mahkî ifadeleri tırnak içine aldık.

Okuyucuya günümüz Türkçe'si ile yapılmış bir tercümeyi sunmayı şiar edindik. Ancak itiraf etmeliyim ki müellifin dili ağır, zaman zaman da kendi dönemine ait temsil, teşbih ve tartışmaları esas alan bir arka planı olan anlatımları içermektedir. Benzer bir durum kavramlar konusunda da karşımıza çıktı. Bütün bunları günümüz okuyucusuna, onu sıkmadan aktarmanın kolay olmadığı takdir edilecektir. Bu hususta Prof. Dr. Metin Yurdagür'ün katkılarını minnet ve şükranla anmalıyım.

Tercümeyi kullanacak okuyucu ve araştırmacıların ondan daha kolay ve verimli bir şekilde yararlanabilmeleri için tercümenin sonuna terim, şahıs, fırka, yer ve eserlerden oluşan karma indeks koyduk.

Mu'tezile mezhebi günümüzde kendisinden çokça söz edilen fakat görüşleri ya hasımlarının kaynaklarına dayandırılan ya da yuvarlama şekilde onlara nisbet edilen bir fırka durumundadır. Her fırka gibi onların da artıları ve eksileri bulunmaktadır. Ancak günümüzde genelde İslâm düşüncesinin, özel olarak da kelâm ilminin böyle bir kaynağa bîgâne kalması mümkün değildir. Bir tür Mu'tezile alternatifi olarak inşâ edilmiş bulunan Ehl-i Sünnet kelâmının kendini yenilerken yeni bir Mu'tezile okuması da ona katkıda bulunacaktır. Özellikle Kādî Abdülcebbâr gibi hoşgörü ve uzlaştırıcı yaklaşımıyla öne çıkmış bulunan bir müellifin birçok katkılarının söz konusu olabileceğine inanıyorum.

Mu'tezile mezhebini esasları ile sistematik bir şekilde ortaya koyan, *Şer-*

hu'l-Usûli'l-Hamse tercümesinin Türk okuyucularına birinci elden Mu'tezile'yi tanıtma fırsatı vereceğine, tek yönlü yönlendirmeler yerine onları artı ve eksileri ile tanıma imkânına kavuşturacağına ve benzeri hizmetlerin diğer mezhepler için de verilmesi gerektiğine inanıyorum.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslamiyyîn*, Beyrut 1979.

Abdülaziz el-Mecdûb, *es-Sırâu'l-mezhebî bi İfrîkiyye ilâ kıyami'd-devleti'z-Zîriyye,* ed-Dâru't-Tunusiyye, 1985.

Abdülhakim Belba', *Edebü'l-Mu'tezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbî' el-hicrî,* Dâru Nahdati Mısr, Kahire ts.

Abdülhamîd ed-Düceylî, "Evvelü Medrese İ'tizâliyye fi'l-Endülüs fi'l-Ahdi'l-İslâmî," *Sumer,* c. VIII, Bağdat 1952.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire 1965.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, Beyrut 1928.

Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut ts.

Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1964.

Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984.

Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelam I: el-Mu'tezile*, Beyrut 1985.

Ahmed Muhammed el-Havfî, *Edebü's-siyase fi'l-asri'l-Emevî*, Dâru'l-Kalem, Beyrut ts.

Ahmed Muhammed el-Havfî, *ez-Zemahşerî*, Kahire 1980.

Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, İstanbul 2002.

Âişe Yusuf el-Mennâî, *Usûlü'l-akîdeti beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîa'l-İmâmiyye,* Doha 1992.

Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Dârü'l-Meârif, Kahire 1977.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, Ankara 1951.

Bekir Topaloğlu, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* Ankara 2002.

Câhız, *el-Beyan ve't-tebyin*, Kahire 1975.

Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, Beyrut 1969.

Caspar R. , "Un Aspecct de la Pensee Musulmane Moderne: le Renouveau du Mo'tazilisme", *MIDEO,* 4 (Kahire 1957), s. 141-201.

Cemâleddin Kâsımî, *Târîhü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1981.

Cüveyni, *eş-Şâmil*, İskenderiyye 1969.

D. Gimaret, "Mutazila",*EI2* (İng.),VII, 793;

De Lacy O'leary; *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* trc. Yaşar Kutluay, Hüseyin

Yurdaydın, Ankara 1959.

Detlev Khalid, "Some Aspects of Neo Mu'tazilizm", *Islamic Studies,* V/8 (1969), s. 319-347.

Ebû Cafer et-Taberi, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut ts.

Ebû Nuaym el-İsfehânî *Hilye* Kahire 1974.

Ebû Reşîd Said b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. M. Ziyade Rıdvan es-Seyyid, Trablus 1979.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Zikrü'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, (*Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, s. 57-127).

Ebü'l-Muzaffer el-İsferâînî, *et-Tebsîr fi'd-dîn*, Beyrut 1983.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, nşr. H. Ritter, İstanbul 1929-1930.

Eymen Fuâd Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen*, Kahire 1408/1988.

Fâlih er-Rabîî, *Târîhü'l-Mu'tezile: Fikruhum ve i'tikâdühüm,* Kahire 2001.

Fuâd Seyyid, "Mukaddime", *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1974.

Goldziher, *el-Akîde ve'ş-şerîa*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire ts.

H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*(trc. Kasım Turhan), İstanbul 1996.

H. Ben-Shammai, "Anote on Some Karaite Copies of Mu'tazilite Writings", *BSOAS.* Cilt 37, Hertford 1974, s. 295-304.

H.S.Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, İstanbul 1979, VIII, 756-764.

Hâkim el-Cüşemî *Şerhu'l-Uyûn*, nşr. Fuâd Seyyid, (*Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974.

Hanım İbrahim Yusuf, *Aslu'l-adl inde'l-Mu'tezile*, Kahire 1993.

Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Hayyât Ebü'l-Hüseyin, *Kitabü'l-İntisâr,* nşr. N. Nasr Nader, Beyrut, 1957.

Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı* (Doktora tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İbn Abdürabbih, *İkdü'l-ferîd*, Kahire 1969.

İbn Düreyd, *el-İştikâk*, Kahire 1958.

İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, nşr.. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim,

Kahire 1965.

İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut 1986.

İbn Hazm, *Resâil,* nşr. İhsân Abbâs, Beyrut 1987.

İbn Kayyim, el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, Kahire 1981.

İbn Kuteybe, *el-Meârif,* Kahire 1981.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, Kahire 1966.

İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.

İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz,* nşr. Sami Nasr Latif, Faysal Büdeyr Avn., Dârü's-Sekâfe, Kahire, 1975.

İbn Tağriberdi, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve 'l-Kâhire*, Beyrut 1992.

İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd*, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hükm, y.y. 1988.

İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut 1992.

İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fî Şerh Kitâbi'l-Milel ve'n-nihal*, İskenderiyye 1985.

İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*(nşr. Susanna Diwald Wilzer), Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts.

İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, nşr. Ahmed Rıfat el-Bedrâvî, Beyrut 1970.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,*(nşr. Rıza Teceddüd), Tahran 1971.

İbnü'r-Râvendi, *Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, nşr. Abdül-Âmir al-A'sam, Beirut-Paris 1975-1977.

İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

J. Van Ess, "Kelamın Başlangıcı", *AÜİFD*, XLI, 2000, s. 412-413.

J. Van Ess, J.Van Ess, "Mu'tazilah", *ER*, New York 1987, X, 220-229.

Joel L. Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 72-75.

Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire –1988.

Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, İbrahim Medkur editörlüğünde bir heyet, Kahire 1957-1969.

Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Muhammed Amara, Dâru'l-Hilâl, 1971.

Kādî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* nşr. Fuâd Seyyid Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1974.

Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, Abdülkerim Osman, Dâru'l-Arabiyye, Beyrût-1966.

Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ*, Beyrut 1987.

Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 262, III, 1659.

Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967.

L. A. Nallino, "Buhûsün fi'l-Mu'tezile", *et-Turâsü'l-Yunânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye* içinde, Beyrut 1980.

M. Ebû Zehrâ, *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.

M. Talbi, "Du Nouveau sur I'tizâl en Ifriqiya au III/IX Siecle", *Revue Tunisienne de Sciences Sociates,* Tunus 1975, c. 12 (sayı 40-43), s. 45-85.

Makrîzî, *el-Hıtat,* Beyrut, Dâru Sadr ts.

Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida',* nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1968.

Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003.

McDonald, *Development of Muslim Theology*, New York 1903.

McDonald,"Allah"md. *İA.*, I, 368.

Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, Kahire 1964.

Muhammed Erşîd el-Ukeylî, "el-Mu'tezile ve Sılatuhum bi Mihneti Halki'l-Kur'ân", *Dırasâtü't-târîhiyye*, Dımaşk 1992, cilt XIII, sayı 41-42, , s. 106-133.

Muhammed Gallâb, "el-Mu'tezile", *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1940, cilt XI, sayı 1, s. 109-112, 168-171, 279-282.

Muhammed Hasan b. Ahmed el-Gumârî, *el-İmam eş-Şevkânî Müfessiran*, Cidde 1981.

Mukbilî, *el-Alemü'ş-şamıh*, Beyrut 1985.

Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-târîh* nşr. Clement Huart, Bağdat ts.

Nevbahtî, *Kitâbu Fıraki'ş-Şîa,* nşr. H. Ritter, İstanbul 1931.

Nicholson, *A Liteary History of the Arabs*. London 1907.

Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletü Basra ve'l-Bağdâd*, Londra 1997.

Salih Udayme, *Mustalahâtun Kur'âniyye,* Beyrut 1994.

Suyûtî, *Târîhü'l-hulefâ*, Kahire 1969.

Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, Kahire 1964-1976.

Şehristânî,*el-Milel ve'n-nihal*, Bağdat 1903;

Şerîf el-Murtazâ *el-Emâlî,* nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire 1954.

Şevki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsî's-sânî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire ts.

Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, Tebriz 1363.

T.H.Weir, "Muhammadanism", *ERE,* New York, 1951, VIII, 899-900;

T.J.de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

Tahir H. Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Ahmet Sait Matbası, İstanbul ts.

Taşköprizade,*Miftâhü's-saâde*, Kahire 1968.

Tritton, *İslâm Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ, Ankara 1983.

W. Madelung, "Abd-al-Jabbar", *EIr.*, I, 117-118.

W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

Wensinck A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

Yakut el-Hamevî, *Mu'cemül-buldan*, Dârul-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.

Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'arî", *DİA,* XI, 447.

Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-din,* (nşr. Sabine Schmidtke), Stuttgart 1997.

Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990.

ŞERHU'L-USÛLİ'L-HAMSE

MU'TEZİLE'NİN BEŞ İLKESİ

(Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)

Kâdılkudât Abdülcebbâr b. Ahmed
(ö. 415/1025)

Ta'lîk:
Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim Mankdîm

شرح الأصول الخمسة

لقاضي القضاة

عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد أبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

علق عن السيد الإمام قوام الدين مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني
ششديو (من ولد زيد بن الحسين) رحمة الله عليه

[MUKADDİME]

Bismillâhirrahmânirrahîm (Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla)

Her türlü övgü sadece Allah'a mahsustur. Salât ve selâm Hz. Muhammed'e, onun âl ve ashâbına olsun. Ey kerîm olan Allah'ım! Başladığım bu işte bana yardım et ve işimi kolaylaştır.

[Allah'ın Kula Vâcip Kıldığı İlk Önemli Görev]

Kâdılkudât Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed (Allah rahmet eylesin) "Beş Esasın (el-Usûlü'l-hamse)[1] mâhiyeti hakkındaki soruyu açıklamak üzere söze şöyle başladı: "Birisi, 'Allah'ın sana ilk vâcip kıldığı şey nedir?' diye soracak olursa, ona cevaben bunun: "Allah Teâlâ'yı bilmeye (mârifetullah) ulaştıran akıl yürütme (nazar) olduğunu söyle. Çünkü O, ne zaruri olarak, ne de müşâhede ile bilinir. Bu durumda O'nu sadece düşünme (tefekkür) ve akıl yürütme (nazar) yoluyla bilmemiz gerekir".[2]

[Vâcip, Tanımı ve Mâhiyeti]

Kādî Abdülcebbâr (bundan sonra) vâcibin tanım ve mâhiyeti konusunu ele aldı. Çünkü o, konuyu "Allah'ı bilme hususunda kula düşen ilk zorunlu görevin nazar (akıl yürütme) olduğu noktasına" getirmek istiyordu. Zira bir şeyi tanımadan, onu nitelemeye veya onun hakkında hüküm vermeye kalkışmak doğru olmaz.

Kādî Abdülcebbâr dedi ki: "Vâcip,[3] kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir." Tanımda geçen "bazı yönlerden" kaydı, bu kavramı, kefâretin üç şekilde ifâ edilebileceği (köle azâdı, fakiri doyurmak veya giydirmek) örneğinde olduğu gibi, biri diğerinin yerine konulabilen veya birbirinin yerini tutan seçenekli "muhayyer" (tercihe dayanan) vâcipler" kavramıyla karıştırmamak için kullanılmıştır. Zira buradaki seçeneklerin hepsi "muhayyerlik" (tercihe dayalı olma) yoluyla vâcip kılınmışlardır. Nitekim insan, bunlardan birini tercih edip diğerlerini terk etse, vâcibi (zâhiren) ihlâl ettiği halde, bu konuda herhangi bir yergiye muhatap olmaz. Ancak muhayyer vâcibin seçeneklerinden hiç birini yapmaması hâlinde o kişi zemme müstahak olur. Şayet yaptığımız tanımda bu kayd-ı ihtirâzî (ileriye dönük çekince kaydı) olmasaydı, yapılan tanım bozuk olurdu. Halbuki muteber bir şeyde kusur (başka bir ifadeyle kusurlu şeylerin muteber olması) söz konusu olamaz.

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله وحده، وصلى الله على محمد وآله، اللهم أعن ويسّر يا كريم.

[أول ما أوجب الله على العبد]

بدأ قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله في الشرح بسؤال الأصول الخمسة فقال: إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يُعرَف ضرورةً ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر.

[الواجب وحدّه وحقيقته]

ثم ثنى بذكر الواجب وحدّه وحقيقته، لأنه أراد أن ينهي الكلام إلى أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، ولا يحسن أن نتكلم في وصفٍ لشيء أو حكمٍ له ما لم نعلم ذلك الشيء.

فقال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه. وقوله: على بعض الوجوه احترازٌ من الواجبات المخيرة التي لها بدلٌ يقوم مقامها ويسد مسدّها، كالكفارات الثلاث، فإنها أجمع واجبة على التخيير، ثم إذا أتى بواحدةٍ منها وترك الباقي لا يستحق الذم مع أنه أخل بالواجب، ولكن يستحق الذم عليه على بعض الوجوه، وهو أن لا يأتي بواحدةٍ منها، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد، ولا نقض مع اعتباره.

[Vâcip Kavramının Tanımı Işığında Mülce'in[4] Eylemleri Nasıl Açıklanır?]

Vâcibi tanımlarken: "Yapılmasıyla övgü (medih) elde edilen şey" ifadesini niçin tercih etmediniz?" diye sorulursa cevaben: "Tanımda, tanımlanan şeyi başkalarından ayıran özellikler dikkate alınır. Vâcip de, zikrettiğimiz noktalarla vâcip olmayandan ayrılır. Bu sebeple onu bu şekilde tanımlamak gerekir" deriz.

Şayet: "Vâcibin tanımında "yapılmasıyla övgü elde edilen şey" kaydını koymadığınız takdirde, baskı altında kalan kişinin (mülce') kaçması anlamsız olur. Zira kaçmaya zorlanan kişi, kaçmadan yerinde dursa, kaçmak kendisine vâcip olmadığı halde bunu terk ettiği için yergiye müstahak olur. Çünkü bir şeyi yapmanın gerekliliği (vücûb) ve ondan doğacak sorumluluk (teklif), baskı (ilcâ) kavramı ile birlikte düşünülemez. Bu durumda yaptığınız tanımda: "Yapılmasıyla övgü elde edilen şey" kaydına itibar etseydiniz, tanım bozuk olmazdı. Zira "kaçmamak" yerilmeyi gerektirdiği halde, "kaçmak" övgüyü gerektirmez." denirse; ona şöyle karşılık verilir: "Kaçmayıp duran kişi, kaçmaya zorlanmış olmaz. Zira o, kaçmaya zorlansaydı, kaçardı. Çünkü bir işe zorlanan kişiye, zorlandığı fiile iten sebep dışında, başka bir sebep nispet etmek söz konusu olamaz. Dolayısıyla bu kişiden zorlandığı fiil mutlaka sâdır olur. Zorlanmadığı takdirde ise onun kendisine yönelik bir zararın doğmasını önlemek için o şeyden kaçmasının gerekliliği (vücûb) açıktır. Bu sebeple böyle bir kişi, kaçmamak sûretiyle yerilmeye müstahak olmaktadır. Aslında sen, bu itirazınla kaçmaya zorlanan kişi (mülce') hakkında konuşmak istedin ama onu değil, başkasını tasvir ettin."

Şayet, bize "vâcibin tanımını neden bu şekilde yaptığımız" sorulacak olursa cevâben: "Çünkü bu ifade, "vâcip" sözünden daha açık olup, onun mâhiyetini bildirerek anlamını sınırlandırıyor. Zâten tanımdan maksat da budur." deriz.

Vâcibi şöyle de tanımlayabilirsin: "Vâcip; ihlâli doğrudan yerilmeye müstahak olmayı gerektiren veya bu hususta etkili olan şeydir". Bu tanım da doğruluk bakımından birincisi gibidir, ancak son tanım, birinciden daha öz ve kısadır. Bu sebeple birinci tanıma yöneltilen eleştiriler, diğerine yöneltilemez.

[كيف يفسر عمل الملجأ في ضوء تعريف الواجب؟]

فإن قيل: هلاّ اعتبرتم في حد الواجب استحقاق المدح بفعله؟ قلنا: إنما يعتبر في الحد ما به يتبين المحدود عن غيره، والواجب إنما يتبين عما ليس بواجب بما ذكرنا، فيجب الاقتصار عليه.

٥ فإن قيل: إن لم تعتبروا في حد الواجب استحقاق المدح بفعله انتقض بهرب الملجأ؛ لأن الملجأ إلى الهرب لو مكث ولم يهرب لاستحق الذم بتركه الهرب مع أن الهرب غير واجبٍ عليه، إذ الوجوب والتكليف لا يُتصوران مع الإلجاء، ولو اعتبرتم في الحد استحقاق المدح بفعله لم ينتقض بذلك؛ لأنه وإن استحق الذم بترك الهرب، لم يستحق المدح بفعله. قيل له: إن مَن مكث ١٠ ولم يهرب لا يكون مُلجأ إلى الهرب؛ لأنه لو كان مُلجأ إلى الهرب لوقع منه الهرب لأن المُلجأ هو من يلغ داعيه حداً لا يقابله داعٍ آخر، ويقع منه ما أُلجئ إليه لا محالة. فإذا لم يكن مُلجأ لم يمتنع وجوب الهرب عليه دفعاً للضرر عن نفسه؛ فلذلك استحق الذم بترك الهرب وأنت أردت أن تُصوِّر الكلام في المُلجأ فصورته في غيره.

١٥ فإن قيل: لم قلتم: إن هذا هو حد الواجب؟ قيل له: لأنه أوضح من قولنا: واجب، وينبئ عن فائدته ويحصر معناه، وهذا هو الغرض بالتحديد.

وإن شئت قلت في حد الواجب: هو ما للإخلال به مدخلٌ في استحقاق الذم، أو للإخلال به تأثيرٌ في استحقاق الذم، وهذان الحدان كالأول في الصحة إلا أنهما أوجز وأخصر ولهذا لا يرد عليهما من الأسئلة ما يرد على الأول.

Vâcip, "kötünün terkini gerektiren şey" şeklinde tanımlanınca, Kādî Abdülcebbâr söz konusu tanımdaki kötü (kabih) kavramının[5] mâhiyetini açıklamak üzere şunları söyledi: Kötü (kabih), "irade ve kudret sahibinin, yaptığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren şeydir." Bu tanımda geçen "bazı yönlerden" kaydı, küçük günahları dışarıda bırakmak içindir. Zira, onlar da kötü oldukları halde, kişinin her yönden değil, sadece bazı yönlerden yerilmesine neden olmaktadırlar. Bu da, küçük günahı işleyenin, söz konusu günahın cezasını giderecek miktarda sevabının olmaması demektir. Tanımdaki "bazı yönlerden" kaydı, çocuk, deli ve hayvanlardan sâdır olan kötülükleri de dışarıda bırakmaktadır. Zira bu gibilerden sâdır olan fiiller, kötü olmalarına rağmen her yönden değil, bazı yönlerden yerilmeyi gerektirirler. Bu da söz konusu fiillerin, onların kötü olduklarını bilen veya bilmeye muktedir olan kişilerden sâdır olmasıdır. Eğer bu kayıt olmasaydı, yapılan tanım bozuk olurdu. Halbuki muteber bir şeyde, herhangi bir bozukluğun olmaması gerekir.

Kādî Abdülcebbâr: "Vâcibin yerine getirilmesine engel olan her türlü terk, kötüdür." dedi. Bu söz, doğrudur. Çünkü herhangi birimizde bir emânet bulunsa ve sahibi gelip de bizden onu geri vermemizi isteyecek olsa, onun bu talebini yerine getirmemiz gerekir. Şayet söz konusu emâneti iâde işlemi, meselâ sadece ayağa kalkma fiili ile gerçekleşecekse, emâneti iâde edecek kişi de ayağa kalkmayıp yan gelip yatarsa, işte bu "yan gelip yatma" fiili kötüdür. Çünkü bu eylem, vâcibin yerine getirilmesi için gerekli olan "ayağa kalkma" fiilinin terkine sebep olmaktadır.

[Vâcibin Çeşitleri]

Vâcipler "müvessa'/muhayyer" ve "mu'ayyen/mudayyak" olmak üzere iki çeşittir.

1. Kendisinde Muhayyerlik Bulunan Vâcip

Bizzat kendisini veya onun yerine geçen şeyi yapmadığı takdirde, kudret ve irade sahibinin, yerilmesine sebep olan vâciptir.

2. Mudayyak Vâcip

Bizzat kendisi yapılmadığı zaman, onu yapmayan kudret ve irade sahibinin yerilmesine neden olan vâciptir. Buradaki belirlilik (muayyenlik) sözü ile (muhayyer vâcibin aksine) şekil bakımından farklı olmayan bir şeyin, onun yerine geçemeyeceğini kastetmiyoruz. Aksi takdirde Allah'a vâcip olan şeyler arasında yer alsa bile, başkası onun yerine geçmesin diye, bize vâcip olan şeyler içinde "muayyen" diye adlandırılan bir vâcibin bulunmaması gerekirdi. Bunların her birinin hem aklî hem de naklî (şer'î) örnekleri vardır:

ولما كان الواجب ما به ترك قبيح بين حقيقة القبيح فقال: القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه، وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة فإنها قبيحة، ومع ذلك فإنه لا يستحق الذم عليها بكل وجه ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفراً في جنبه، وكذلك فإنه احترازٌ من القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم، فإنها على قبحها لا يستحق الذم عليها بكل وجه، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن تقع ممن يعلم قبحها، أو يتمكن من العلم بذلك، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد، ولا نقض مع اعتباره.

وذكر في الكتاب، أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح. وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان عنده وديعة فجاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه الرد، فلولا أن هذا الرد لا يتم إلا بالقيام واستلقى على قفاه، كان هذا الاستلقاء قبيحاً لأنه ترك منع الواجب من وجوده.

[نوعا الواجبات]

واعلم أن الواجبات على ضربين؛ موسع فيه مخير، ومعين مضيق.

فالواجب المخير:

هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، ولا ما يقوم مقامه استحق الذم،

والواجب المضيق:

هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم، ولسنا نعني بهذا التعيين أن غيره مما لا يخالفه في الصورة لا يقوم مقامه بخلاف المخير، وإلا فليس في الواجبات علينا ما يتعين حتى لا يقوم غيره مقامه، وإن وجد فيما يجب على الله تعالى. ولكل واحدٍ منهما مثال في العقل والشرع.

Aklî bakımdan muhayyer vâcibe "borç ödeme yükümlülüğü" örnek gösterilebilir. Nitekim borcu olan bir kişi, miktar aynı olduktan sonra, onu istediği keseden (kendisinin veya başkasının) ödeyebilir.

Muhayyer vâcibe dinî bakımdan örnek olarak "vaktinde kılınan namaz" gösterilebilir. Meselâ bir mükellef namazını ister hemen kılar, isterse vakti içinde herhangi bir zamanda kılmayı tercih edebilir. Bunun bir başka örneği ise kefâretin üç şıklı uygulamasıdır. Zira burada mükellefe, kefâretin ödeme şıklarından herhangi birini tercih etme imkânı tanınmıştır; o bu yükümlülüğünü dilerse fakire yemek yedirmek, dilerse fakiri giydirmek, dilerse de köle azât etmek sûretiyle gerçekleştirebilir.

Mudayyak vâcibe aklî örnek olarak emâneti iâde etme gösterilebilir. Meselâ sahibi gelip bıraktığı emânetin iâdesini istediğinde, onu kendisine aynen geri vermek gerekir. Onun yerine bir başka kıymet veya bedel verilemez. Şayet bu konuda bir muhayyerlik söz konusu olsaydı, elindeki emâneti şu veya bu şekilde ödeme hususunda herkes muhayyer olurdu.

Vaktin sonunda edâ edilen namaz, mudayyak vâcibe dinî örnek olarak gösterilebilir. Zira burada bizzat farz olan namazdır ve onun edâ edilmesi gerekir. Sabır, gayret ve benzeri şeyler, namaz kılmanın yerine konulamaz. Ancak onun edâsı hususunda mükellefe tanınan bir muhayyerlik söz konusudur. Çünkü insan, tahârete ve vakte riâyet etmek şartıyla, istediği yerde namazını edâ etmekte muhayyerdir. İster bu tarafta, ister öte tarafta, isterse vaktin son sınırında namazını kılabilir.

[Mârifetullahın Mudayyak Vâciplerden Olduğu Hakkında]

Kādî Abdülcebbâr şöyle dedi: Durum böyle olunca, Allah Teâlâ'yı bilmenin, ihlâli câiz olmayan mudayyak vâciplerden olduğu ortaya çıktı. Dolayısıyla zan veya başka bir şey mârifetullahın yerine geçemez. Çünkü Allah'ı bilmek, terki câiz olmayan şeylerdendir. Kötü olan şeylerden sakınmanın vâcip olduğu aklen sâbittir. Bu tür bir kötüden korunmak, ancak bilgi ile mümkün olduğuna göre, Allah'ı bilmenin vâcip olduğuna da hükmetmek gerekir.

Kādî Abdülcebbâr'ın bu ifadesi, şeyhimiz Ebû Ali'nin[6] şu sözüne işaret etmektedir: Allah'ı bilmenin vâcip oluşunun sebebi, onun terkinin kötü oluşudur. Ne var ki bu, kötüden sadece bilgiye başvurarak uzaklaşmak mümkün olduğunda doğru olur, bu durumda da

أما أمثال الواجب المخير في العقل فهو كقضاء الدين؛ فإن من عليه الدين بالخيار، إن شاء قضى من هذا الكيس، وإن شاء قضى من كيسٍ آخر إذا كان النقد واحداً.

وأما أمثاله في الشرع فهو كالصلاة في الوقت؛ فإن المكلف مخير إن شاء صلى وإن شاء عزم، وكالكفارات الثلاث فإنها أجمع واجبة على التخيير إن شاء أطعم، وإن شاء كسى، وإن شاء أعتق.

وأما مثال الواجب المضيق في العقل فهو كرد الوديعة، إذا جاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه ردها بعينها، ولا يقوم غيرها مقامها من قيمةٍ أو بدل؛ وإن كان يدخله التخيير من وجهٍ آخر، فإنه مخير إن شاء ردها باليمين، وإن شاء ردها باليسار.

وأما مثاله في الشرع فهو كالصلاة في آخر الوقت؛ فإنه يتعين عليه الصلاة ويجب أداؤها ولا يقوم غيرها مقامها من عزمٍ أو غيره، وإن كان يدخل التخيير من وجه آخر؛ فإنه مخير إن شاء صلى في هذه البقعة، وإن شاء صلى في هذه البقعة بشرط استوائها في الطهارة.

[معرفة الله من الواجبات المضيقة]

ثم قال رحمه الله تعالى: إذا ثبت هذا فاعلم أن معرفة الله سبحانه تعالى من الواجبات المضيقة التي لا يسع الإخلال بها، ولا يقوم غيرها مقامها من ظنٍّ أو غيره؛ لأنه مما يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح. فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة وجب أن يقضي بوجوبها.

وهذه منه رحمه الله إشارة إلى ما يقوله شيخنا أبو علي، من أن وجه وجوب معرفة الله تعالى قبح تركها. إلا أن ذلك إنما يستقيم إن لو لم يمكن الانفكاك عن القبيح إلا إلى المعرفة، فحينئذٍ

onun (mârifetin) vâcip olduğuna hükmetmek gerekir. Kişinin mârifete başvurmaksızın veya bunun zıddı olan cehâlet ve benzeri bir şeyi işlemeksizin kötülükten uzak durması mümkün ise, onun yukarıda zikrettiği "ma'rifetullahı terk kötüdür" hükmü doğru olmaz. Onun, namaz hakkındaki "onun vâcipliğini, terkinin kötülüğüne bağlamak câiz değildir" sözü, zinâ ve benzeri şeylerden daha açıktır. Çünkü bu durum, zinâdan sadece namaz kılmak yoluyla korunmak mümkün olduğunda vâcip olur. Mükellefin söz konusu fiillerin her ikisinden de uzak durmasının mümkün olduğu durumlarda ise (namaz) vâcip olmaz. Verdiğimiz örnek (mârifetullah) de buna benzerdir.

"Mâdem size göre vâcip bir mûcibin vâcip kılmasıyla gerçekleşmiyor, öyleyse "Allah'ın sana vâcip kıldığı şeylerin ilki nedir?" diye sorulduğunda, cevâben: "Bunun anlamı, 'Allah'ın sana vücûbunu öğrettiği şey' demektir. Bu durumda mârifetin vâcip oluşunun sebebi konusunda doğru olan tercih, Ebû Hâşim'in[7] -inşallah ileride açıklayacağımız üzere- 'tâatları edâda ve aklen kötü olan şeylerden sakınmada lütuf söz konusudur' şeklindeki görüşüdür" deriz.

[Nazar Teriminin Anlamı (Hakikati) ve Çeşitleri]

Kādî Abdülcebbâr kitabın başında ifade edeceklerini böylece dile getirdikten sonra nazar kavramı hakkındaki açıklamalarına geçti. "Nazar", birçok anlam içeren bir müşterek lafızdır. Bazen bu kelime ile "görülecek bir şeyi görmek amacıyla (sağlam olan) göz bebeğinin o nesneye çevrilmesi" kastedilir. Nitekim Araplar: "Hilâle baktım fakat onu göremedim" derler.

"Nazar" kelimesi ile bazen de "intizâr" (beklemek) kastedilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'deki "...Eli genişleyinceye kadar beklemek/ mühlet vermek"[8] ve "Elçilerin ne ile döneceklerini bekliyor"[9] meâlindeki âyetlerde geçen "nazar" kelimeleri "intizâr" anlamında kullanılmıştır. el-Müsekkib el-Abdî (veya el-Mümezzik):[10]

"Bugünün ilk bölümü geçti, yarın ise bekleyeni (nâzır) için yakındır" şeklindeki ifadesinde;

el-Fek'asî[11] ise: "Muhakkak ki yarın, onu bekleyenler (en-nâzırîn) için yakındır" derken "nâzır/nâzırîn" kelimelerini, "muntazır/muntazırîn" anlamında kullanmıştır.

كان يجب أن يقضي بوجوبها. فأما ومن الممكن أن ينفك المرء عن القبيح لا إلى المعرفة بأن لا يفعلها، ولا يفعل ما يضادها من الجهل وغيره؛ فإن ما ذكره لا يستقيم. وأشبه ما يقوله في الصلاة: إنه لا يجوز أن يجعل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا وغيره؛ لأن ذلك إنما كان يجب إن لو لم يمكن الاحتراز من الزنا إلا بالصلاة، فأما ومن الممكن انفكاك المكلف عن الأمرين جميعاً فإن ذلك غير واجب، كذلك ههنا.

فإن قيل: إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب، فما معنى قوله: ما أول ما أوجب الله عليك؟ قيل له: معناه ما عرفك الله وجوبه. فإذا الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم من أنه ما لطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية على ما سيأتي شرحه من بعد إن شاء الله تعالى.

[حقيقة النظر وأنواعه]

ولما ذكر رحمه الله في أول الكتاب ما ذكر، بيّن حقيقة النظر. والأصل فيه، أن النظر لفظةٌ مشتركةٌ بين معانٍ كثيرة؛ قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤية، تقول العرب: نظرت إلى الهلال فلم أره.

وقد يذكر ويراد به الانتظار، قال الله تعالى: ﴿فنظرةٌ إلى ميسرة﴾، أي انتظار. وقال: ﴿فناظرةٌ بم يرجع المرسلون﴾، أي منتظرة. وقال المثقب العبدي أو الممزق:

فإن يكُ صدر هذا اليوم وَلَّى فإن غداً لناظره قريب

أي لمنتظره.

وقال الفقعسي: فإن غداً للناظرين قريب، أي للمنتظرين.

"Nazar" kelimesi ile bazen ilâhî lütuf ve rahmet de kastedilir. Nitekim Allah Teâlâ: "Allah onlarla konuşmaz ve kıyamet günü onlara nazar etmez (yani merhamette bulunmaz ve sevap vermez)"[12] buyurmuş; Hz. Peygamber'in de bu konuda şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Gösteriş olsun diye izârını uzatana Allah kıyamet gününde nazar etmez"[13] yani "bu gibilere merhametiyle muâmelede bulunmaz" (Görüldüğü üzere burada da ينظر fiili "merhamet etmek" anlamında kullanılmıştır).

"Nazar" kelimesiyle bazen "mukâbele" (karşılık) anlamı kastedilir. Nitekim Araplar: "Evim, falanın evine bakıyor (tenzuru)" derlerken, evinin onun eviyle karşı karşıya olduğunu; "Yolda giderken karşındaki dağ sana baktığında (nazara), onu sağına veya soluna alarak yola devam et" cümlesinde kullandıkları gibi "dağın bakması" ifadesi ile "onunla karşı karşıya gelmeyi" kastederler.

Bazen de "nazar" kelimesi ile "düşünmek" kastedilir. Nitekim Allah Teâlâ "Devenin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?"[14] âyetindeki "nazar" kelimesiyle, "devenin yaratılışı hakkında düşünmeyi" kastetmektedir.

Nazarın çeşitleri bir takım karîne ve şâhitlerle birbirinden ayrılır. Meselâ, "nazar" kalp kelimesiyle kullanıldığında bundan sadece "düşünme" anlamı anlaşılır. Bu sözcük "ayn" kelimesiyle kullanıldığında ise "görülecek bir şeyi görmek için (sağlam olan) göz bebeğinin o nesneye çevrilmesi" anlamı kastedilir.

"Kalp ile nazar"ın daha başka kelimelerle karşılandığı da görülmektedir. Bunların belli başlıları şunlardır: et-tefkîr (derinlemesine düşünmek); el-bahs (araştırmak); et-te'emmül (derin düşünmek); et-tedebbür (düşünüp taşınmak); rü'yet (bilmek) vb.

Nazar: Tedavi ve ticaret gibi dünya işlerinde akıl yürütmek ve din işlerinde akıl yürütmek olmak üzere iki kısma ayrılır. Din işlerinde nazar da: "Cevaplandırılmak üzere hasmın ileri sürdüğü iddialar (şübeh) üzerinde nazar" ve "kendileriyle bilgiye (mârifetullah) ulaşmak üzere gerçek deliller üzerinde nazar (akıl yürütme)" olarak ikiye ayrılır. Bizim burada incelediğimiz nazar, mârifetullaha ulaştıran gerçek deliller üzerinde akıl yürütmedir.

Kādî Abdülcebbâr, bu şekilde nazarın çeşitlerine işaret ettikten sonra bu kavramı kayıtlandırıp sınırlayarak: "Allah'ın insana vâcip kıldığı şeylerin başında O'nu tanıma yolunda akıl yürütme (nazar) yer almaktadır" demiştir.

وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة، قال الله تعالى: ﴿ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾، أي لا يرحمهم ولا يثيبهم. ويروى عن النبي ﷺ: «من جر إزاره بطراً لا ينظر الله إليه يوم القيامة»، أي لا يرحمه.

وقد يذكر ويراد به المقابلة، تقول العرب: داري تنظر إلى دار فلان، أي تقابلها. وتقول: إذا أخذت في طريق كذا فنظر إليك الجبل، أي قابَلَك، فخذ عن يمينك أو عن شمالك.

وقد يذكر ويراد به التفكر بالقلب، قال الله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقَت﴾، أفلا يفكرون في خلقها.

وإنما تتميز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن، وينضاف إليها من الشواهد. على أن النظر إذا قُيِّد بالعين لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته، كما أنه إذا قُيِّد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير.

ثم إن النظر بالقلب له أسماء، من جملتها؛ التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية، وغيرها.

وهو على قسمين؛ أحدهما النظر في أمور الدنيا، كالنظر في العلاجات والتجارات، والثاني النظر في أمور الدين، وذلك أيضاً على قسمين؛ أحدهما النظر في الشبه لتُحل، والثاني النظر في الأدلة ليُتوصل بها إلى المعرفة، وهذا هو النظر المقصود بالباب.

ولما رأى رحمه الله تنوع النظر إلى هذه الأنواع، قيَّد في أول الكتاب ولم يطلق، فقال: أول ما أوجب الله تعالى عليك، النظر في طريق معرفة الله تعالى.

"Nazarı, fikir diye açıkladınız. Peki, fikir ne demektir?" denilirse; bu soruya: "Fikir, kişinin düşünmesini gerektiren niteliktir (mâna)" diye cevap verilir. Zira içimizden biri bu niteliğe sahip olduğunda, onun sayesinde düşünebilmek ile düşünememek arasındaki farkı ayırır. Nitekim en berrak ayırım, insanın kendi içinde hissettiğiyle yapılandır.

Kâdî Abdülcebbâr, mârifetin anlamını ise şöyle açıklamaktadır: Bu konuda öncelikle "mârifet, dirâyet ve ilim" gibi ifadelerin birbirine yakın anlam taşıdıkları bilinmelidir. Bunların taşıdıkları ortak anlam ise: "Nefsin sükûnunu, kalbin rahatlamasını ve mutmain olmasını sağlama" şeklindeki sonuçtur.

Bu tanım, Kâdî'nin *el-'Umed*'de[15] yaptığı aşağıdaki tanımdan daha iyidir: "İlim, bir şeye inananın, ona inanmaya devam ettiği sürece nefsinin kendisiyle sükûn bulduğu (tatmin olduğu) bir itikaddır". İlim, kendisine yakın anlamlar taşıyan diğer kavramlardan zikrettiğimiz bu özellikleriyle ayrılır. Dolayısıyla ilim, kendisiyle ilgili olmayan hususlardan ayrı tutulup sadece kendi kapsamındaki şeylere hasredilmelidir.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-'Umed*'de yaptığı ilim tanımında "itikad" sözcüğünü kullanmaktadır. Halbuki ilim, ilim olmayandan sadece itikad olması cihetiyle ayrılamaz. Çünkü, taklid ve tesadüf itikadı olması açısından ilim dışılık ilim ile ortaktır. Söz konusu tanımda "inanan" (el-mu'tekıd) lafzı geçmektedir. İlimde ise "Allah dışında ikinci bir ilâhın yokluğunu ve bekâsının olmadığını bilme" örneklerinde olduğu gibi, itikada yer yoktur. Tanımı bilme, tanımlananı da bilmeyi gerektirir. Çünkü bunlar, aynı anlama gelen farklı ifadelerdir. Biriyle elde edilen, diğeriyle de elde edilir. Dolayısıyla bunların birini bilenin, diğerini de bilmesi gerekir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl[16] ve arkadaşları gibi, bir hususu itikad olarak kabul etmediği halde, onu ilim olarak niteleyenler de vardır.

"Nefsin sükûn bulmasından maksat nedir?" denilecek olursa, deriz ki: "Bu, birimizin, Zeyd'in evde olduğunu bizzat görerek bilmesiyle, onun evde olduğuna, başka birinin haber vermesiyle inanması arasındaki farka ilişkin içinde duyduğu hisleri yansıtan bir ifadedir" Çünkü bu iki durumu yaşayan kişi, birinde, diğerinde bulunmayan farklı bir hal hissetmektedir. "Nefsin sükûnu" ile ifade edilmeye çalışılan husus, işte böyle bir farklılıktır.

Şayet: "Aslında sükûn, hareketin zıddı ve ondan sonra yaşanan hâli ifade etmek için kullanılır. Bu durumda ilmi sükûnla tanımlamak nasıl mümkün olur?" denilirse, şöyle deriz: "Bu konuda en isabetli ve derin tanımın mecâz yoluyla yapılan tanım olduğunu belirtmeliyiz. Zira tanımdan maksat, tanımlananın durumunu açıklayıp ortaya koymaktır.

فإن قيل: وقد فسرتم النظر بالفكر، فما الفكر؟ قيل له: الفكر هو المعنى الذي يوجب كون المرء متفكراً والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه.

٥ ثم إنه رحمه الله بيّن حقيقة المعرفة. والأصل في ذلك أن المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب.

وهذا أولى مما أورده في العمد، أنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه؛ لأن العلم إنما يتبين عما عداه بما ذكرناه، فيجب الاقتصار عليه ويحذف ما سواه.

١٠ وبعد، فإن ما أورده في العمد فيه لفظ الاعتقاد، والعلم لا يبين عما ليس بعلم بكونه اعتقاداً؛ فإن غير العلم يشارك فيه وهو اعتقاد التقليد والتبخيت، ولأن فيه لفظ المعتقد، وفي العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثاني مع الله تعالى وأن لا بقاء، ولأن العلم بالحد ينبغي أن يكون علماً بالمحدود، لأنهما عبارتان تقعان على معنىً واحد، والمستفاد بأحدهما هو المستفاد بالآخر، ١٥ فيجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر، ومعلوم أن في الناس من علم علماً وإن لم يعلمه اعتقاداً، كأبي الهذيل وأصحابه.

فإن قيل: ما المراد بسكون النفس؟ قلنا: التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها، بين أن يعتقد كون زيد في الدار مشاهدة، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس، فإنه يجد في إحدى الحالتين مزيةً ٢٠ وحالاً لا يجدهما في الحالة الأخرى، تلك المزية هي التي عبّرنا عنها بسكون النفس.

فإن قيل: السكون إنما يستعمل حقيقةً في المعنى الذي يضاد الحركة ويعاقبها، فكيف يجوز تحديد العلم به؟ قلنا: أقصى ما في الباب أن يكون هذا تحديداً بالمجاز وذلك سائغ؛ لأن الغرض بالحد دائماً إنما هو الكشف والإبانة عن حال المحدود،

Bu amaç, mecâzla gerçekleştiği takdirde hakikatle gerçekleşmiş gibi kabul edilir. Bu, bizim nizâm kavramı hakkında söylediklerimize benzer. Şöyle ki "nizâm", hakiki anlamda en az iki cevherden teşekkül eder. Sonra kelâm, nizâm kavramı kullanılarak şu şekilde tanımlanır: "Kelime (kelâm) -kendisiyle sözün mânasının ortaya çıktığı şey olduğu veya onun anlamını bildirdiği için- iki veya daha fazla harfin yan yana gelmesinden oluşan veya bir takım özel harflerden kurulu bir düzeni (nizâm) bulunan şeydir." Bizim, sükûndaki uygulamamız da tıpkı bunun gibidir.

Sükûn kelimesi, mutlak olarak kullanıldığında onun "hareketin zıddı ve ondan sonra gelen" şeklindeki hakiki anlamı kastedilir. Bu sözcük "nefs" kelimesiyle beraber kullanıldığında ise sadece yukarıda zikrettiğimiz anlama gelir. Nitekim "sükûn" kelimesi, meselâ "gazap" ile kayıtlandırılarak "filânın gazabı dindi" denildiğinde, bununla sadece o kişinin gazabının "yok olması" ve "ortadan kalkması" anlamı kastedilir. Bu, tıpkı "nazar" kelimesinin kullanımına benzer. Meselâ: "nazar" mutlak olarak kullanılıp da, "ayn" (göz) ve "kalp" ile kayıtlandırıldığı takdirde taşıdığı anlamlardan farklı bir anlama gelir. Aynı şekilde "idrâk" kelimesi de mutlak olarak kullanıldığında, kayıtlı olarak kullanıldığındakinin dışında bir anlam taşır.

Bütün bu açıklamalardan maksat "sükûn" kelimesi ile kastedilen anlamlara vâkıf olmayı sağlamaktır. Bunları bildikten sonra, söz konusu lafzı, "sükûn-i nefs, göğsün ferahlayıp serinlemesi, huzur bulması, kalbin mutmain olması veya huzur bulması" şeklinde anlamakta bir sakınca yoktur.

[Zarûret ve Müşâhedenin Anlamı]

Kādî Abdülcebbâr kendi kendine şu soruyu sordu: "Nazar, Allah'ı bilme yolunda vâciplerin ilkidir. Çünkü O, ne zaruri olarak ne de müşâhede ile bilinebilir. Bu durumda "zaruri ve müşâhede" ifadelerinin anlamı nedir?" sorusu şöyle cevaplanır: "Zarûret" sözlükte 'ilcâ' (zorlamak)" anlamına gelir. Nitekim Allah Teâlâ "Mecbûr edildiğiniz durum hâriç"[17] âyetinde "zarûret" kökünü "ilcâ' (zorlama)" karşılığında kullanmıştır. Örfte ise zarûret: "Kudreti dâhilinde bulunan şeyler cinsinden olması şartıyla, insanda iradesi dışında hâsıl olan şey" demektir. Bundan dolayı cinsi, gücümüz dâhilinde olduğu için "zaruri hareket" denilirse de, cinsi kudretimiz dâhilinde olmadığı için "zaruri renk" denilmez; mutlak olarak kullanıldığında "zarûret" kelimesinin anlamı budur.

فمتى حصل هذا الغرض بالمجاز صار كما لو حصل بالحقيقة، وصار هذا كما نقوله في النظّام، فإنه إنما يستعمل حقيقة من جوهرين، ثم يحد به الكلام، فيقال: الكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ما له نظام من الحروف المخصوصة لما انكشف به معنى الكلام وأنبأ عن فائدته، كذلك في مسألتنا.

وبعد، فإن السكون إنما يكون حقيقة فيما يضاد الحركة ويعاقبها إذا كان مطلقاً، فأما إذا قُيِّد بالنفس فإنه لا يحتمل إلا ما ذكرناه. وكما إذا قُيِّد بالغضب، فيقال: سكن غضبه لم يحتمل إلا زواله وارتفاعه، فصار هذا كالنظر فإنه يحتمل بإطلاقه ما لا يحتمله إذا قُيِّد بالعين والقلب، وكالإدراك فإنه يحتمل مطلقاً ما لا يحتمله مقيداً.

على أن المقصود من هذا كله أن نقف على الغرض المقصود بهذه العبارة، إذا وقعت عليه فلا مشاقة فيها، إن شئت عبرت عنه بسكون النفس، أو ثلج الصدر، أو طمأنينة القلب، أو انشراح الصدر.

[معنى الضرورة والمشاهدة]

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا قلتم: إن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات؛ لأنه تعالى لا يُعرَف ضرورةً ولا بالمشاهدة، فما معنى الضرورة والمشاهدة؟ وأجاب عنه: بأن الضرورة في أصل اللغة هي الإلجاء، قال الله تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾، أي ما أُلجِئتم إليه. وفي العرف إنما يُستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا؛ ولذلك يقال: حركةٌ ضروريةٌ لما دخل جنسها تحت مقدورنا، ولم يقل: لونٌ ضروريٌّ لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا، هذا إذا كان مطلقاً.

Kādî Abdülcebbâr'ın kitabında ifade ettiği üzere zaruret, ilim ile kayıtlandırılarak "zaruri ilim" denildiğinde; bundan "Bizde, irademiz dışında vukû bulan ve herhangi bir şekilde kendimizden uzaklaştırmamız mümkün olmayan ilim" anlaşılır. Eğer bunu tanımlama yoluyla ifade edecek olursak, gereksiz bir tekrar söz konusu olur. Çünkü bizde irademiz dışında oluşan ilim, herhangi bir şekilde kendimizden uzaklaştırmamız mümkün olmayan bir ilimdir. Nefisten herhangi bir şekilde uzaklaştırılamayan ilim ise, insanda irade dışında oluşur. Bu durumda söz konusu tanımın, tekrar anlamsız bir ifade veya başka bir tanımlamadan korunabilmesi için, bu iki şıktan birisi ile yetinmemiz gerekir.

Kādî Abdülcebbâr, zaruri ilmi şöyle tanımlamıştır: Bu, âlimin şek ve şüpheyle (birtakım sözde delillerle) kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan ilimdir. Onun bu tanımını bazıları doğru bulurken, bazıları da söz konusu tanıma itiraz ettiler.

Her hâlükârda söz konusu tanımda yer alan: "Eğer tek başına ise" sözü, zaruri ilim ile mükteseb ilim birbirine mukârin olduğunda, zaruri bilgiyi mükteseb olanından ayırmak içindir. Çünkü durum böyle olunca, mükteseb bile olsa bu bilgiyi şek ve şüphe ile kişiden (nefs) uzaklaştırmak mümkün değildir. Zira bu hüküm, onda zaruri bilginin mukâreneti (bitişik oluşu) dolayısıyla zorunlu oldu. Eğer bu kayıt olmasaydı, tanım bozuk olurdu. Halbuki muteber olan bir şeyde bozukluk olamaz.[18]

Kādî'nin yukarıdaki tanımını kabul etmeyenler, nefisten uzaklaştırmanın ancak devamlı olan şeylerde düşünülebileceğini öne sürmüşler; bu tanımı yapanlar ise ilmin devamlı şeyler türünden olmadığını belirterek, "yaptığınız tanımda söylediklerinizi nasıl doğru olabilecektir?" tarzında itirazda bulunmuşlardır. Buna: "Zikrettiğimiz uzaklaştırmayla, birinizin sürekli âlimiyyet vasfını kendinden uzaklaştırmasının mümkün olmadığını, bunun sadece devamlı olan şeyler hakkında düşünülen uzaklaştırma için mümkün olduğunu kastediyoruz" şeklinde cevap verilmesi mümkündür.

Bazen de bu tarife "yaptığınız tanımda şek kelimesini zikrettiniz, halbuki size göre 'şek' anlamsız bir şeydir" tarzında itiraz edilebilir. Buna da şöyle cevap verilir: "Eğer tanımda 'şek' lafzı geçmişse, bu câizdir ve yapılan tanıma herhangi bir zarar vermez. Çünkü âlimlerin çoğu, onun bir nitelik (mâna) olduğu kanaatine sahip oldukları için bu şekilde zikredilmiştir."

وإذا أضيف إليه العلم فقيل: علمٌ ضروري، فالمراد على ما ذكره في الكتاب العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجهٍ من الوجوه. وهذا إن أورده على طريق التحديد ففيه تكرارٌ مستغنىً عنه؛ لأن العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا هو العلم الذي لا يمكن نفيه عن النفس بوجهٍ من الوجوه، والعلم الذي لا يمكن نفيه عن النفس بوجهٍ من الوجوه هو الذي يحصل فينا لا من قبلنا. فيجب أن نقتصر على أحد الشقين ليكون الحد تجنباً عن التكرار واللغو أو تحديدٍ آخر.

وقد حدّ العلم الضروري بأنه العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشكٍّ ولا شبهة، وإن انفرد. وهذا الحد قد صححه بعضهم واعترضه الباقون.

وعلى كل حال، فقوله: وإن انفرد، احترازٌ عن العلم المكتسب إذا قارنه العلم الضروري، فإنه والحال هذه لا يمكن نفيه عن النفس بشكٍّ ولا شبهة وإن كان مكتسباً؛ لأن هذه القضية إنما وجبت فيه لمقارنة العلم الضروري، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد، ولا نقض مع اعتباره.

ومن لم يعتمد هذا الحد جعل الاعتراض عليه أن النفي إنما يُتصور في الباقيات، والعلوم عندكم مما لا يبقى، فكيف صح ما ذكرتموه في الحد؟ ويمكن أن يجاب عنه فيقال: لسنا نعني بالنفي الذي ذكرناه إلا أن أحدنا لا يمكنه أن يخرج نفسه عن استمرار كونه عالماً، إلا بالنفي الذي يُتصور في الباقيات.

وربما يقال: قد ذكرتم في الحد الشك، والشك ليس بمعنى عندكم. وجوابه: أن لفظة الشك لو حدثت جاز ولم يخلّ بالحد، وإذا ذكرت فلأن أكثر العلماء ذهبوا إلى أنه معنى.

Sonuç olarak Kādî Abdülcebbâr zorunlu bilgiyi: "Kişinin, herhangi bir yolla kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan bir bilgidir" diye tanımlamıştır. Onun yaptığı bu tanım doğrudur.

[Zaruri Bilginin Kısımları]

"Zaruri Bilginin Kısımları Meselesi" de bu konuyla ilgilidir. Bu konuda esas olan zaruri bilginin ikiye ayrılmasıdır:

1. Bizde doğrudan (ibtidâen/a priori) hâsıl olan bilgi. Kendimizde irade edici, tiksinici, arzu edici, nefret edici, zannedici ve inanıcı gibi özelliklerin bulunduğunu bilmemiz buna örnektir.

2. Kendimizde bir yöntemle veya bunun yerine geçen bir şekille hâsıl olan bilgi. İdrâk olunan şeyleri bilmemiz, bizde bir şekilde hâsıl olan bilgiye örnektir. Çünkü bunun yolu/yöntemi idrâktir. Yöntem yerine geçen şeyle hâsıl olan bilgiye gelince, buna örnek olarak da "bir şeyi zâtıyla bilmenin, onu görünümü ile (bi'l-hâl) bilmeyi sağlaması" gösterilebilir. Çünkü zâtı bilmek, hâli bilmenin esası ve onu bilmenin yöntemi yerine geçen bir şeydir. Bizde bir yöntemle hâsıl olan ilimle, yöntem yerine geçen şeyle hâsıl olan ilim arasında fark vardır: Birincisinde söz konusu bilginin varlığı ona ulaştıran yöntem olmadığında da câizdir. İkincisiyle yani yöntem yerine geçen şeyle elde edilen bilgi ise böyle değildir. Bunun için idrâk olmadan da Allah Teâlâ'nın bizde idrâk olunan şeyleri (müdrekâtı) bilmeyi yaratması câiz iken, zâtı bilmeden onun durumunu bilmeyi yaratması câiz değildir. Çünkü burada zât asıl olup, bu (asıl) hâli (durumu) bilmeye bir vasıtadır.

Bizde doğrudan hâsıl olan bilgi, aklın gücü dâhilinde olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır:

Aklın gücü dâhilinde bulunmayan bilgi, Zeyd'i daha önce gördüğümüz birisi olarak bilmemiz örneğindeki bilgiye benzer. Zira bu bilgi, Allah tarafından verilen doğrudan bir bilgi olduğu halde; aklın gücü dâhilinde olan bilgilerden sayılmaz. Bu nedenle de onun hakkında akıl sahiplerinin vereceği hüküm değişiktir. Onu gördüğünde kimi kabul eder, kimi de reddeder.

وقد حد العلم الضروري بأنه العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجهٍ من الوجوه، وهذا صحيح.

[أقسام العلوم الضرورية]

واتصل بهذا الكلام في أقسام العلوم الضرورية. والأصل في ذلك أن العلم الضروري ينقسم إلى

ما يحصل فينا مبتدأ، وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانّين ومعتقدين وما شاكل ذلك، وإلى ما يحصل فينا عن طريق، أو ما يجري مجرى الطريق.

فما يحصل فينا عن طريق؛ فهو كالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريقٌ إليه. وما يحصل عما يجري مجرى الطريق؛ فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصلٌ للعلم بالحال ويجري مجرى الطريق إلى العلم به. والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجري مجرى الطريق، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق، ولهذا يصح من الله تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات من دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه وجارياً مجرى الطريق إليه.

ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى ما يعد في كمال العقل، وإلى ما لا يعد في كمال العقل.

وأما لا يعد في كمال العقل، فهو كالعلم بأن زيداً هو الذي شاهدناه من قبل، فإنه علمٌ مبتدأ من جهة الله تعالى، ثم لا يعد في كمال العقل، ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء، ففيهم من إذا شاهده أثبته، وفيهم من إذا شاهده لم يثبته.

Aklın gücü dâhilinde olan bilgi de "bir haber çeşidine dayanan ve dayanmayan bilgi" şeklinde ikiye ayrılır. Habere dayanmayan bilgiye örnek, zâtın mevcut veya ma'dûm; mevcut olanın da kadîm veya hâdis olmasını bilme gibidir. Habere dayanan bilgiye örnek ise fiilin fâiline taalluku veya hüsün, kubuh ve benzeri fiillerin hükümlerinden bunlarla ilgili olan hususlardır.

[Müşâhedenin Tanımı ve Çeşitleri]

Müşâhede, esasında "duyulardan biriyle idrâk etme" anlamına gelir. Mutlak olarak kullanıldığında müşâhede sözcüğüne yüklenen anlam budur. Yaygın kullanımda ise bununla sadece "görme duyusu ile idrâk olunan şey" kastedilir. Bu kelime ilme izâfe edilip "ilmü'l-müşâhede" şeklinde mukayyed kullanıldığında ise "duyulardan herhangi biri ile idrâke dayanan bilgi"; bunun yaygın kullanımı ile de sadece "göz ile idrâke dayanan ilim" demektir.

Kādî Abdülcebbâr kendine şöyle bir soru yönelterek: "Allah Teâlâ'yı bilme konusunda nazar vâciptir, çünkü O, ne zaruri olarak ne de müşâhede ile bilinebilir" dediğiniz zaman, bu söylediğinizin doğru ve anlamlı olabilmesi için onun isbat edilmesi gerekir" dedi.

Bu konuda esas olan Allah Teâlâ'nın müşâhede ile bilinmesinin câiz olmadığı hakkındaki sözdür. Bunun esas tartışılacağı yer ise "Ru'yetullah'ın Câiz Olmadığı" konusudur. "O'nun zaruri olarak bilinmesinin câiz olmadığı" şeklindeki görüş de, Rü'yetullah'ın Nefyi konusunda ele alınarak işlenmiştir.

Aslında bu husus, ihtilâflı bir meseledir. Bize göre teklif devam ettiği sürece, Allah Teâlâ dünyada zaruri olarak bilinemez.[19]

Bu konuda Câhız[20] ve Ebû Ali el-Esvârî[21] gibi maarif ehline (Ashâbü'l-ma'ârif)[22] karşı çıktık. "Dünyada teklif devam ettiği sürece" sözümüze gelince; bu ifadeyi kullanmamın sebebi ölmek üzere olanlar ile âhiret ehli olanların Allah Teâlâ'yı zaruri olarak bilmelerinden dolayıdır. Ebü'l-Kâsım el-Belhî[23] bizim bu konudaki görüşümüze karşı çıkarak şöyle dedi: "Allah Teâlâ, dünyada delille bilindiği gibi, âhirette de delille bilinir. Çünkü zaruri olarak bilinen ancak bu yöntemle bilinebildiği gibi, istidlâlî olarak bilinen de ancak aynı yolla bilinebilir.

وأما المعروف في كمال العقل، فإنه ينقسم إلى ما يستند إلى ضربٍ من الخبر، وإلى ما لا يستند إلى ذلك. فالذي لا يستند إلى الخبر كالعلم بأن الذات إما أن تكون موجودةً أو معدومةً، والموجود إما قديم وإما محدث. والمستند إلى الخبر فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسنٍ وقبح وغيرهما.

[معنى المشاهدة وأنواعها]

وأما المشاهدة فهي الإدراك بهذه الحواس. هذا في الأصل، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر. هذا إذا كان مطلقاً، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل: علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا قلتم: إن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يُعلَم ضرورةً ولا بالمشاهدة، فمن حقكم أن تثبتوا ذلك ليتمّ ما قلتم.

والأصل في ذلك أن الكلام في أن الله تعالى لا يجوز أن يُعرَف مشاهدةً فموضعه باب نفي الرؤية، والذي يختص هذا الوضع الكلام في أنه لا يجوز أن يُعرَف ضرورة.

وهذه مسألة خلافٍ بين الناس. فعندنا، أنه تعالى لا يُعرَف ضرورةً في دار الدنيا مع بقاء التكليف.

وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارف، كالجاحظ وأبي علي الأسواري. وقولنا: في دار الدنيا مع بقاء التكليف هو؛ لأن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورةً. وقد خالف فيه أبو القاسم البلخي وقال: إنه تعالى كما يُعرَف دلالةً في دار الدنيا، فكذلك في دار الآخرة لأن ما يُعرَف دلالةً لا يُعرَف إلا دلالة، كما أن ما يُعرَف ضرورةً لا يُعرَف إلا ضرورة.

Nitekim kendisinin el-Müeyyed Billâh olduğunu zannettiğim müteahhirîn ulemasından bir zâtın, "mükelleflerden peygamber, evliyâ ve sâlihlerin, Allah Teâlâ'yı teklifin devam ettiği dünya hayatında da zaruri bilgi ile bilebileceklerini kabul ettiği" nakledilmektedir.

[Allah'ın Zaruri Olarak Bilinemeyeceğine İşaret Eden Deliller]

Allah Teâlâ'yı bilmenin zaruri değil, kesbî olduğunu gösteren şey, bu bilginin bize göre ancak belli bir yöntem ve sürekli bir tarzda akıl yürütme ile sâbit olmasıdır. Dolayısıyla bunun bizim akıl yürütmemizden mütevellid olması gerekir. Bu durumda nazar bize ait bir fiil olduğuna göre, bu yöntemle elde edilen bilgi de bizim fiilimiz olmalıdır. Çünkü sebebin fâili olan şey, sonucun da fâilidir. (Akıl yürütme/nazar) bizim fiilimiz olduğuna göre, bunun zaruri olması câiz olmaz. Zira "zaruri bilgi" bizde, "irademizin dışında hâsıl olan şey" demektir.

Allah Tealâ'nın zaruri olarak bilinemeyeceğine delâlet eden bir diğer delil de şudur: İster gerçek, isterse bi'l-farz olsun -kişinin şartlarının elverişli olması kaydıyla- Allah'ın varlığına işâret eden şey, bizim kastımıza/isteğimize ve ona ilişkin sebeplere başvurmamıza göre gerçekleşir; isteksizliğimize ve vazgeçmemize/geri durmamıza göre de gerçekleşmez oluşudur. Eğer onlar bize muhtaç ve bizimle ilgili olmasaydı, haklarında bu hüküm "vâcip" olmazdı. Fiillerin yaratılması konusundaki esas delilimiz budur. Biz, ister hakiki, isterse mukadder olsun, tasarruflarımızın niyet ve sebeplere başvurmamıza göre vukû bulduğunu, bunun isteksizlik ve sebeplerden vazgeçmemiz hâlinde ise gerçekleşmeyeceğini söylüyoruz. Şayet onlar bize muhtaç ve bizimle doğrudan ilgili olmasalardı, darb (vurma) ve levn (renk/kızarıklık) işlemlerinde olduğu gibi, haklarında bu hüküm vâcip olmazdı.

Birinci yönteme dayanarak: "Bu yöntem, size vurma (darb) anında meydana gelen rengin (kızarıklık) isteğimizle olması gibi bir zorunluluk yükler. Zira bu kızarıklık, sizin vuruşunuzla gerçekleşiyor. Vuruşunuz hafif olduğunda kızarma açık, kuvvetli olduğunda ise koyu oluyor" denilirse; ona: "Bu renk, vurma anında meydana gelmiş değildir. O, vurmayla orada yoğunlaşan kanın rengidir, ayrıca bu bizim konumuza da benzememektedir" şeklinde cevap verilir.

وقد حُكِيَ عن بعض المتأخرين، أظنه المؤيد بالله قدّس الله روحه، أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى ضرورةً في دار الدنيا مع بقاء التكليف، كالأنبياء والأولياء والصالحين.

[الأدلة التي تدل على أن الله لايعرف ضروريا]

والذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري وإنما هو اكتسابي، ما قد ثبت أن يقع بحسب نظرنا على طريقةٍ واحدةٍ ووتيرةٍ مستمرةٍ، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا؛ لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضرورياً؛ لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا.

ويدل على ذلك أيضاً هو أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجبت فيها القضية، وهذا أصل دليلنا في خلق الأفعال فإنا نقول بأن تصرفاتنا تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجبت فيها هذه القضية، كما في تصرف الضرب واللون.

فإن قيل على هذا الوجه الأول: إن هذه الطريقة توجب عليكم في اللون الحادث عند الضرب أن يكون من قبلكم لأنه يقع بحسب ضربكم، يقل إذا قل ويكثر إذا كثر. قيل له: ليس ذلك اللون بحادثٍ عند الضرب وإنما هو لون الدم انزعج بالضرب، فلا يشبه مسألتنا.

İkinci yönteme dayanarak ise: "Bu durumda mütevâtir haberlerin bildirilmesinin, onu bildirenler tarafından oluşturulan bir ilim türünden olduğunu kabul etmeniz gerekir. Çünkü bunlar, onları bildirenlerin niyet ve aracılığıyla gerçekleşir" denilirse, ona: "Hayır, durum öyle değildir; aksine söz konusu bilgi Allah Teâlâ tarafından bize verilen bir ilim olup, ileride yeri gelince açıklayacağımız üzere, bu bilgi habercilerin bildirmeleri ânında, Allah'ın bizde yaratması sûretiyle gerçekleşir" şeklinde cevap verilir.

Allah Teâlâ'yı bilmenin zaruri olmasının câiz olmadığına delâlet eden bir başka şey de şudur: Şayet O'nu bilmek zaruri olsaydı, bu bilgiye sahip olmayanların mâzur olması gerekirdi. Çünkü hasımda bulunan bu bilgi, Allah'a bağlı olup, O dilerse hâsıl olur, dilemezse hâsıl olmaz. Böyle bir anlayış, Allah'ı ve bilinmesi gereken diğer konuları bilme görevini terk konusunda bütün inkârcıların mâzur olmasını gerektirir. Bu tevcih önemlidir. Bu durumda hasım ya kâfirlerin Allah'ı bilmeyi terk etmeleri sebebiyle mâzur olduklarını ya da bildikleri şeyi kasıtlı olarak inkâr etmeleri sebebiyle mâzur olmadıklarını söylemesi gerekir. Birincisi ile küfre girer, ikincisi ise onu küfürden kurtarmakla beraber yanlışlığı birinciden daha açıktır. Çünkü az sayıda kişiye dayanan bir bilgiyi (haber-i vâhid) reddetmek câiz; çok sayıda kişilere, büyük kalabalık ve kitlelere dayanan bilgiyi (haber-i mütevâtir) inkâr ise câiz değildir.

Kādî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın zaruri olarak bilinemeyeceğine çeşitli yönlerden istidlâllerde bulundu. Bunlardan bazıları şöyledir:

Eğer Allah'ı bilmek zaruri olsaydı, gecenin karanlık ve gündüzün aydınlık olması ve zaruri olarak bilinen diğer şeylerde olduğu gibi, bu konuda da akıl sahibi kişilerin ihtilâf etmemesi gerekirdi. Halbuki bu hususta insanların farklı düşündükleri; kiminin O'nun varlığını kabul, kiminin de inkâr ettiği bilinmektedir.

Yine şayet Allah'ı bilmek zaruri olsaydı, kuşku veya şüphe ile hiç kimsenin O'nu inkâr etmesi mümkün olamazdı. Halbuki durum bunun tam aksidir. Bu nedenledir ki, kendisinin müslüman olduğunu ifade eden ve böyle tanınan İbnü'r-Râvendî[24] ve Ebû Îsâ el-Verrâk[25] gibi birçok insan irtidâd etmiş, küfre sapmış ve mârifetullahtan uzaklaşmıştır. Ne var ki bu dikkate alınacak bir husus değildir. Çünkü bu konuda şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: "Tümü zaruri olmakla beraber, inkâr ettiğiniz bu bilgilerin tamamı; Allah'ın yaptığı şeyler olup, bir kısmı kudretiniz dâhilinde bulunan zıdlarının çokluğu sebebiyle kendinizden uzaklaştırmanız mümkün olanlar;

فإن قيل على الوجه الثاني: يلزمكم أن يكون من العلم بمخبر الأخبار المتواترة من قبل المخبرين لأنه يقع بحسب قصدهم ودواعيهم. قيل له: ليس كذلك، بل ذلك علمٌ من جهة الله تعالى يخلقه فينا عند خبرهم على ما سنبينه في موضعه إن شاء الله تعالى.

٥ ومما يدل على أن العلم بالله تعالى لا يجوز أن يكون ضرورياً هو أنه لو كان ضرورياً لوجب في العادم له أن يكون معذوراً؛ لأن ذلك عند الخصم موقوفٌ على الله تعالى حتى إذا اختار الله تعالى كان، وإلا فلا. وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف. وهذا الوجه معتمدٌ عليه، والخصم عند هذا الكلام إما أن يرتكب ١٠ كون الكفار كلهم معذورين في تركهم المعارف فيكفر بذلك، أو يقول: إنهم إنما لم يعذروا لأنهم جحدوا ما عرفوه، وهذا الاعتقاد وإن تخلص به من الكفر إلا أنه أظهر فساداً من الأول لأن الجحود إنما يجوز على العدد اليسير، فأما على العدد الكبير والحجم الغفير فلا.

وقد استدل على أنه تعالى لا يُعرَف ضرورةً بوجوهٍ منها؛

١٥ إنه تعالى لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلومٌ أنهم مختلفون فيه؛ فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه.

ومنها أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشكٍّ أو شبهة، والمعلوم خلافه. ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز في الإسلام واشتهر ٢٠ به قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى، كابن الراوندي وأبي عيسى الوراق. إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه، لأن لقائلٍ أن يقول: ما أنكرتم أن هذه المعارف مع أن الكل ضرورية تنقسم إلى ما يمكنكم نفيه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منه أقل مما في مقدوركم من أضدادها،

diğer bir kısmı ise kudretiniz dâhilinde olan zıdlarının azlığı sebebiyle kendinizden uzaklaştırmanız mümkün olmayanlar" şeklinde ikiye ayrılır.

Buradaki durum, zaruri hareketlerdeki duruma benzer. Nitekim onlar da, gücünüz dâhilinde olan zıdlarının çokluğu nedeniyle, yapmanız mümkün olmayanlar; sizin kudretiniz dâhilindeki zıdlarının az olması sebebiyle yapmanız mümkün olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İncelemekte olduğumuz meseledeki durum da buna benzemektedir.

Şayet Allah'ı bilmek zaruri olsaydı, bütün akıl sahipleri bu konuda birleşirdi, halbuki bilinen bunun tam tersidir.

Ancak bu hüküm, diğer zaruri bilgilerde değil, sadece akıllıların ilk anda hemen kavrayabildiği (bidâyetü'l-ukûl) hususlarda geçerlidir. Bu nedenle sanat ve zenâatları bilmek zaruridir. Aslında insanlar, bu konularda bile ittifak edememişlerdir.

Kādî Abdülcebbâr, kitabında Allah Teâlâ'nın zaruri olarak bilinemeyeceğine şöyle bir istidlâlde de bulundu: Eğer Allah Teâlâ'yı bilmek zaruri olsaydı; otun ateşle yandığını, camın demirle kırıldığını; zulmün kötü, adâletin iyi olduğunu bildiğimiz gibi- O'nun (bilinmesi ile), müşâhede ile bilinen işler arasında bir sıfatın/ilintinin hâsıl olması gerekirdi. Halbuki bunun aksi söz konusudur.

Ancak bu (istidlâl) da, kendisine güvenilecek bir akıl yürütme tarzı değildir. Çünkü bu konuda şöyle bir itiraz öne sürülebilir: "Allah Teâlâ, âhirette zaruri olarak bilinmiyor mu? Müşâhede edilen işler arasında yer almadığı halde, ölmek üzere olan kişi O'nu bilmiyor mu? Dolayısıyla söz konusu durum, dünyada niçin câiz olmasın?"

"Maarif Ashâbı" (Ashâbü'l-ma'ârif) ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî hakkındaki söyleyeceklerimiz bu delile ilişkin açıklamalarımızla örtüştü. Ashâbü'l-ma'ârif bu konuda şu delillere dayanmaktadır:

1. Eğer Allah'ı bilmek zaruri değil de fiillerimizin sonucu olsaydı; içimizden herhangi birinin, ikinci bir nazar (akıl yürütme) hâlinde, ilim yerine cehli seçmesi doğru olurdu. Çünkü bir şeye kâdir olanın, onun zıddına da kâdir olması gerekir. Halbuki burada söz konusu durumun mümkün olmadığı bilinmektedir. Bu da ancak mârifetin, bizim fiillerimizin sonucu olmaması hâlinde mümkündür. Mâdem ki mârifet, fiillerimizden dolayı değildir; öyleyse, onun söylediğimiz üzere zaruri olması gerekir.

وإلى ما لا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما في مقدوركم من أضدادها

وصار الحال فيه كالحال في الحركات الضرورية؛ فكما أنها تنقسم إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أقل مما في مقدوركم من أضدادها، وإلى ما لا يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما في مقدوركم من أضدادها، كذلك في مسألتنا.

ومنها أنه لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلومٌ خلافه.

إلا أن لقائلٍ أن يقول: لا تجب هذه القضية في سائر الضروريات وإنما تجب في بداية العقول؛ ولهذا فإن العلم بالصنائع والحرف ضروري، ثم لم يشترك العقلاء فيه.

وقد استدل رحمه الله على أنه تعالى لا يُعرَف ضرورةً، بأن قال في الكتاب: لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يكون صفةً للأمور المشاهدة، كما في العلم بأن الحلفاء تحترق بالنار، وأن الزجاج ينكسر بالحديد، وكالعلم بأن الظلم قبيح والعدل حسن، ومعلومٌ خلافه.

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه لأن لقائلٍ أن يقول: أليس الله تعالى يُعلَم ضرورةً في دار الآخرة، ويعرفه المحتضر وإن لم يكن صفةً للأمور المشاهدة، فهلاّ جاز ذلك في دار الدنيا؟

واتصل بهذا الكلام على أصحاب المعارف وأبي القاسم البلخي.أما أصحاب المعارف فقد تعلقوا في ذلك بشبه؛

منها أنه لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً وكان من فعلنا، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلاً من العلم في الحالة الثانية من النظر؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، والمعلوم أنه لا يمكن ذلك فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا، وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية على ما نقوله.

Buna en esaslı cevap şu şekilde verilebilir: İçimizden herhangi birinin ikinci bir nazar (akıl yürütme) hâlinde, ilim yerine cehli seçmesi câiz değildir. Çünkü ilim ancak zorunlu bir sebeple, cehil ise sadece onu istemekle oluşur. Zorunlu sebeple oluşan bir şey, fâillerin tercihi ile hâsıl olan şeye nazaran vücûbiyyete daha lâyıktır. Bu husus, onların zannettikleri gibi değil, ancak doğruluğu kesin olan bu yaklaşım tarzıyla çözülebilir.

2. Onlar diyorlar ki: "Mükellef, yaptığı akıl yürütmenin ilme götüren sahih bir istidlâl (nazar) olduğunu bilmediği takdirde, sorumluluk altına girmemesi gerekir. Bundan doğacak sonuçların ona yüklenmesi câiz olmaz. Çünkü mükellefin böyle bir şeye yönelmesi, onun cehl-i mutlaka yönelmesi gibidir."

Buna karşı verilecek cevap ise şöyledir: "Mükellefin, dünya işlerindeki tasarrufların sonuca ulaştırıcı olup olmadığını bilmesi vâcip olmadığı gibi, akıl yürütmelerinin de bilgi hâsıl eden veya o bilgiye ulaştırıcı olup olmadığını bilmesi de vâcip değildir. Aksine akıl yürütmenin genel olarak iyi veya gerekli olduğunu bilmesi yeterlidir. Onlar, "şayet akıl yürütme insanı cehle götürseydi, iyi ve vâcip olmazdı" şeklinde kesin bir kanaate sahiptir. Bu durumda mükellefin nazar yoluyla sorumluluk altına girmesi câiz olur; ancak söyledikleri ayrıntıları bilmesi vâcip olmazdı.

3. Onlar: "Mükellef, şayet mârifet (bilgi) sebebiyle mükellef olsaydı, bilginin niteliğini de bilmesi gerekirdi. Çünkü mükellefin, kendisini sorumluluk altına sokan şeyin niteliğini de bilmesi gerekir. Halbuki, akıl yürütmenin ona mârifetin niteliğini bilme imkânını sağlamayacağı çok açık bir şeydir. Şayet ferdin nazarı (akıl yürütmesi) ânında mârifet oluşsaydı, bu sadece sezgi (hads) veya tesâdüfen vâki olurdu. Halbuki mükellefin bu şekilde sorumlu olması câiz değildir. Çünkü bilmediği şeyden sorumlu olma, kubuh bahsinde söz konusu edileceği üzere, güç yetirilemeyen şeyden (teklîf-i mâ lâ yutâk) sorumlu tutulmaya benzer." diyorlar.

Bunun cevabı şöyledir: "Mârifet, bir sebep veya yöntem yüzünden gizli kaldığında, mükellef de bu sebebi bilip, onu diğerlerinden ayırdığında, bilginin kendisini bilmiş gibi olur. Çünkü burada esas amaç, ona ulaşma imkânıdır. Bu da bizzat bilginin kendisi veya sebebi bilindiğinde mümkündür. Durum böyle olunca ilim, sezgi (hads) ve ittifaktan (rastlantı) ayrılır. Maarif ashâbı hakkında şimdilik söyleyeceklerimiz bunlardan ibârettir."

والأصل في الجواب عن ذلك أن الواحد منا إنما لم يمكنه إيقاع الجهل واختياره بدلاً من العلم في الحالة الثانية من النظر؛ لأن العلم يحصل بسببٍ موجب، والجهل يحصل باختياره، وما يحصل بسببٍ موجبٍ بالوجوب أولى مما يحصل باختيار الفاعلين، وهذا مما لا شبهة فيه، فهذا هو الوجه في ذلك لا ما ظنوه.

ومنها أنهم قالوا: إن المكلف إذا لم يعرف في نظره أنه نظرٌ صحيح مؤد إلى العلم فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه، ولا يجوز له الإقدام عليه؛ لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق.

والأصل في الجواب عن ذلك أنه لا يجب على المكلف أن يعلم في نظره أنه مُولِّدٌ للعلم ومُؤدٍّ إليه، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يتصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدي إلى المطلوب، بل يكفي أن يعلم على الجملة في نظره أنه حسنٌ أو واجب. وقد تقرر عندهم أنه لو كان يؤدي إلى الجهل لكان لا يحسن ولا يجب، فعلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه ولا يجب أن يعرف التفصيل الذي قالوه.

ومنها أنهم قالوا: إن المكلف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها؛ لأن المكلف لا بد أن يكون عالماً بصفة ما كلفه، والمعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة، ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدساً واتفاقاً، فلا يحسن تكليفه بها؛ لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح.

والجواب عن ذلك أن المعرفة إذا اختفت بسببٍ أو طريق، وعَلِمَ المكلف ذلك السبب وميَّزه عن غيره صار كما لو كان علم نفس المعرفة، إذ المقصود أن يمكنه الإتيان بها، وذلك ممكن إذا عرف سبب المعرفة كما يمكن إذا عرفها نفسها. وإذا كان كذلك فقد خرج العلم من باب الحدس والاتفاق. فهذا هو الكلام على أصحاب المعارف على حسب ما يحتمله هذا المجمل.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, bu hususta görüşlerini "zaruri şekilde bilinenin, sadece zaruri olarak bilinebileceği; istidlâl ile bilinenin de yalnızca istidlâl ile bilinebileceği" esasına dayandırmaktadır.

Biz, bu anlayışın yanlışlığını delilleriyle ortaya koymadan önce, Belhî'nin görüşünün yanlış olduğunu baştan ifade ederek şöyle diyoruz: "Onun bu konudaki muhalefetinin imkân ya da vücûb konusunda olabileceğini düşünüyoruz. Eğer imkân konusunda ise, ona şöyle diyebiliriz: "İlmin takdir edilen şeyler cinsinden olduğu bilinen bir hususdur. Bu da ya bizim gücümüzün yetebileceği şeyler türündendir ya da kudretimizi aşan bir şeydir. Şayet kudretimizi aşan bir şey ise, bu durumda onun mutlaka Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilinde olması gerekir. Aksi takdirde onun mutlak olarak kudret haricinde olduğu söylenmiş olur. Eğer o, gücümüzün yetebileceği bir şey ise, Allah Teâlâ ona mutlaka kâdirdir. Zira O'nun cinslere kâdir olması ile ilgili kudreti, bizim kudretimizle asla mukayese edilemez. Öte yandan cins ve sayı hususunda kudretleri sınırlandıran şey de kudrettir. Allah Teâlâ zâtıyla kâdirdir. O'nu bilmek kudret dâhilinde olunca, Allah'ın ona kâdir olması da vâcip olur. Bu husus kabul edildiği takdirde, O'nun söz konusu şeyi bizde yaratması da kabul edilmiş olur. Bu yüzden O'nun bizde yarattığı bilgi zaruri olmuş olur.

Şayet onun bize muhalefeti vücûb konusunda ise, bu hususta da ona şunları söyleyebiliriz: Âhiret ehli hakkında, onların ya cennet ya da cehennem ehlinden olmaları şeklinde iki hal düşünülebilir. Şayet cennet ehli iseler, Allah Teâlâ'yı ya bilirler ya da bilemezler. Eğer O'nu bilemeyecek olurlarsa, O'nu bilme nedeniyle sevap kazanıldığını da bilemezler. Böylece cennette sahip oldukları nimetlerin sona ereceğini düşünürler. Bu da onlar hakkında düşünülemeyecek bir varsayımdır. Allah Teâlâ'yı bilmeleri hususunda, O'nu zorunlu olarak veya istidlâl yoluyla bilme şeklinde iki ihtimâl söz konusudur. Allah'ı istidlâl yoluyla bilmeleri câiz değildir. Çünkü nazar ve istidlâl meşakkat gerektirir; ayrıca kişiyi hak edileni elde edememe ve kederlenme gibi sonuçlara götürür. Halbuki bunların hiçbiri cennet ehli için söz konusu değildir. Bu durumda geriye sadece bizim de savunduğumuz şık olan "O'nu zarûreten bilme" alternatifi kalır.

وأما الكلام على أبي القاسم البلخي، فالأصل فيه هو أن يعلم أنه بنى مذهبه على أصلٍ له وهو أن ما يُعرَف استدلالاً لا يجوز أن يُعرَف إلا استدلالاً، كما أن ما يُعرَف ضرورةً لا يجوز أن يُعرَف إلا ضرورة.

ونحن قبل أن نستدل بإفساد هذه الطريقة نفسد مذهبه ابتداءً فنقول: إن خلافه لا يخلو؛ إما أن يكون خلافاً في الصحة، أو في الوجوب. فإن كان خلافاً في الصحة، فالكلام عليه هو أن نقول: قد ثبت أن العلم من أجناس المقدورات فلا يخلو؛ إما أن يدخل جنسه تحت مقدورنا أو لا، فإن لم يدخل جنسه تحت مقدورنا فيجب أن يكون القديم تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً أصلاً. فإن دخل جنسه تحت مقدورنا فالقديم تعالى بأن يكون قادراً عليه أولى؛ لأن قدرته على الأجناس إن لم تزد على قدرتنا لا تنقص عنها. وبعد، فإن الذي يحصر القدرات في الجنس والعدد إنما هو القدرة، والقديم تعالى قادرٌ لذاته، فإذا كان العلم بالله تعالى من المقدورات وجب أن يكون قادراً عليه، وإذا ثبتت قدرته عليه صح أن يوجده فينا وإذا أوجده فينا كان ضرورياً.

وإن كان خلافه في الوجوب فالكلام عليه هو أن نقول: إن أهل الآخرة لا يخلو حالهم من أمرين؛ إما أن يكونوا من أهل الجنة، أو من أهل النار. فإن كانوا من أهل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يعرفوا الله تعالى أو لا يعرفوه. فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته، وجوزوا انقطاع ما هم فيه من النعيم وذلك يؤدي إلى التنغيص المنفي عنهم، وإن عرفوا الله تعالى فلا يخلو؛ إما أن يكونوا عرفوه اضطراراً أو استدلالاً، لا يجوز أن يعرفوه استدلالاً لأن النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدي إلى التنغيص والتكدير وهما منفيان عنهم، فلم يبقَ إلا أن يعرفوه ضرورةً على ما نقوله.

Şayet onlar bu açıklamalarımıza: "Cennet ehli, Allah'ı nazar ve istidlâlin hatırlatması ile bilir. Bu da meşakkat içermez ve haksızlığa götürmez" şeklinde itiraz ederlerse, cevâben şöyle deriz: "Bu bilginin onların kendi istekleriyle oluşması gerekir. Eğer durum böyleyse (yani söz konusu bilgi, onların isteğiyle vâki olmuş ise), içlerinden birinin, ancak bazı peygamberlerin ulaşabileceği ödüle, kendilerini ulaştıran ilimleri tercih etmesi gerekir. Halbuki bilinen bunun tam tersidir."

Şayet: "Onların bu bilgilere zorunlu olarak sahip olması câiz olsaydı, bu sebeple bir övgü veya sevaba müstehak olmazlardı." denilecek olursa, onlara: "Karşı tarafın bu şekilde itirazda bulunması doğru değildir. Çünkü onların mezhebî anlayışına göre ehl-i cennet âhirette mükelleftir. Zorunluluk (ilcâ) ise teklife aykırıdır. Bu değerlendirme, cehennem ehli hakkında da aynen geçerlidir." diye cevap veririz. Zira sana göre onlar, Allah'ı bilip bilmeme şıklarından birine tâbidir. Eğer Allah'ı bilmiyorlarsa, onların içinde bulundukları cezanın bir süre sonra sona ereceğini kabul etmeleri gerekir. Bu ise onları, cehennem hayatında asla tadamayacakları bilinen bir huzur ve rahatlığa kavuşturur. O'nu bilmeleri ihtimâline gelince; söz konusu bilme ya zaruri veya istidlâlî olabilir. Cehennem ehlinin Allah'ı istidlâlî olarak bilmesi câiz değildir. Çünkü biz, Allah'ı bilmeyi onların nazar ve istidlâl tercihlerine bağlı kıldığımız takdirde, onların akıl yürütmemeleri ve tefekkürde bulunmamaları câiz olmuş olur. Bu durumda da onlar için Allah'ı bilme hâsıl olmamış olur. Sonuçta onlar da cezâlarının sona ereceğini câiz görmüş olurlar. Bu da onları, kendileri için söz konusu olmayan bir gevşeklik ve rahata kavuşturur.

Öte yandan akıl yürüten ve bunu câiz gören kişi hakkında, akıl yürütme ânında ve (Allah'ı) bilmeden önceki durumda, cezâlarının biteceğini câiz görmesi zorunlu olurdu. Bu da, onlara yönelik cezâların her türlü gevşeklik ve rahatı içeren bir anlama gelmesini gerektirir, ancak böyle bir durum câiz değildir.

Onlar şayet Allah'ı nazar veya istidlâlî hatırlama yoluyla bildiklerini söyleyecek olurlarsa, cevâben: "Daha önce bir nazar ve istidlâl söz konusu olmadı ki hatırlasınlar" deriz. Cehennem ehlinin çoğunluğunun durumundan, onların nazar ve istidlâlde bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Binâenaleyh, onlar hakkında tezekkürün (hatırlama) söz konusu olduğunu nasıl düşünebiliriz?

ومتى قالوا: إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن المشقة ولا يؤدي إلى التنغيص. قلنا: لا بد من أن تكون هذه المعرفة واقعةً منهم باختيارهم، ولو كان كذلك لوجب أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: هلاّ جاز أن يكونوا ملجئين إلى هذه المعارف، فلا يستحقون بذلك مدحاً ولا ثواباً؟ قلنا: إن هذا سؤالٌ لا يصح من الخصم؛ لأن مذهبهم أنهم مكلفون في دار الآخرة والإلجاء منافٍ للتكليف. وهذه القسمة بعينها تعود في أهل النار لأنك تقول: إن حالهم لا يخلو من أحد أمرين؛ إما أن يعرفوا الله تعالى أو لا. فإن لم يعرفوه جوزا انقطاع ما هم فيه من العقاب وذلك يؤدي إلى الروح والراحة المنفيين عنهم، فإن عرفوه فلا يخلو؛ إما أن يعرفوه اضطراراً أو استدلالاً، لا جائز أن يعرفوه استدلالاً؛ لأنا إذا جعلنا العلم بالله موقوفاً على اختيارهم للنظر والاستدلال جاز أن لا ينظروا أو لا يتفكروا، فلا يحصل لهم العلم بالله تعالى فجوزوا انقطاع عقابهم وذلك يؤدي إلى الروح والراحة، وذلك لا يجوز عليهم.

وبعد، فكان يجب في الناظر ومن حقه أن يكون مجوزاً أن يجوز في حالة النظر وقبل العلم انقطاع عقابهم، وذلك يقتضي أن لا يخلص عقابهم عن كل روحٍ وراحة، وذلك لا يجوز.

ومتى قالوا: إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال. قلنا: لم يسبق منهم نظر فيتذكروه؛ لأن المعلوم من حال كثيرٍ من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف نتصور منهم تذكر.

Diğer taraftan Allah'ı bilmeyi, onların iradelerine (tercihlerine) bağlı kıldığımız takdirde, içlerinden birinin seçtiği bilginin sevabı, işlediği mâsiyetin cezâsına denk olabilir. Bu durumda da onun cehennemden çıkmasını gerektiren bir muhâl durum ile karşı karşıya kalınır.

Şayet onlar, nazar ve istidlâl yoluyla bilginin kazanılmasından mükellef tutulacaklarsa, mutlaka kendilerine tekliften faydalanacakları bir yol gösterilir. Bu da ancak onların tövbelerinin kabul edilmesi sûretiyle olabilir. Tövbe ile cehennemden kurtulacaklarını bildikleri takdirde ise, onların tövbeden bir an bile vazgeçmeyerek cehennemden kurtulmaları gerekir. Bu ise muhâldir. Bu da Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin başlangıçta söylediği hususlara delâlet eden bir cümledir.

Onun, "zaruri olarak bilinen ancak zaruri olarak bilindiği gibi; istidlâlî olarak bilinen de ancak istidlâlî olarak bilinebilir" şeklinde ortaya koyduğu delile gelince, bu doğru değildir. Zira bu, iki şeyi, kendilerini bir araya getiren bir illet söz konusu olmaksızın birleştirmek demektir. Dolayısıyla kabul edilemez. Ne var ki biz, zorunlu olarak bildiğimiz bir şeyi, istidlâlî olarak da bilebiliriz. Nitekim bizim "Zeyd'in evde olduğunu bilmemiz" örneğinde olduğu üzere, bu bilgi müşâhede ile hâsıl olduğu gibi, bir doğru habercinin verdiği haber ile de hâsıl olabilir. Bu durumda Belhî'nin düşüncesi fâsid olmuş olur. "Bir şey zaruri olarak bilindiğinde, onun istidlâlî olarak bilinmesi câiz değildir" hükmü, zaruri olarak bilinen bir hüküm değildir. Çünkü o, sadece bilinmiştir. Bu sebeple söz konusu şey, bir defa istidlâlî olarak bilindiğinde, onun mâkul bir sebeple ikinci defa da istidlâlen bilinmesi mümkün değildir. Bunun aklî gerekçesi şöyle ifade edilebilir: Nazar ve istidlâl, imkân ve temsîle ihtiyaçları dolayısıyla biri olumlu diğeri olumsuz kesiti bir araya getirmezler. Müşâhedeleri ve onlara kıyas edilen diğer şeyleri bilmek, akıl ve nazarın mükemmelliğindendir. İstidlâl ise ancak aklı kâmil olan kişiden zuhûr eder. Dolayısıyla bu işlerin istidlâl yoluyla bilinmesi câiz değildir. Bu da mükteseb bilgi hakkında öngörülmeyen bir şeydir. Dolayısıyla bunları birbirine karıştırmaman gerekir.

[Allah'ın Taklidle Bilinip Bilinmeyeceği]

Kādî Abdülcebbâr kendi kendine: "İnsanlar arasında Allah Teâlâ taklidle bilinir" diyen bazıları varken, ' O zaruri olarak ve müşâhede ile bilinmediği takdirde; düşünme (nazar) ve akıl yürütme (istidlâl) yoluyla bilinmesi gerekir' tarzındaki bir söz nasıl doğru olur?" şeklinde bir soru tasarlayıp

وبعد، فإنا إذا جعلنا ذلك موقوفاً على اختيارهم، جاز أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر عقاب معاصيه، فيستحق الخروج من النار، وهذا محال.

وبعد، فلو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال وبتحصيل المعرفة، لكان لا بد من أن يكون لهم طريق إلى الانتفاع بالتكليف ولن يكون هكذا إلا وتقبل توبتهم إذا تابوا، فكان يجب وقد علموا أنهم يتخلصون بالتوبة من النار أن لا يعدلوا عنها ساعةً واحدة، وأن يتوبوا ويتخلصوا من النار، وهذا محال. فهذه جملةٌ دالةٌ على مثال ما يقوله أبو القاسم البلخي ابتداءً.

فأما ما أورده من الشبهة من أن ما يُعلَم ضرورةً لا يجوز إلا أن يُعلَم ضرورة، فكذلك ما يُعرَف استدلالاً لا يجوز أن يُعرَف إلا استدلالاً فغير مستقيم؛ لأنه جمع بين أمرين من غير علةٍ تجمعهما، فلا يُقبَل. على أن فيما نعلم اضطراراً ما يجوز أن يُعلَم استدلالاً. ألا ترى أن العلم بكون زيد في الدار كما يحصل مشاهدةً يحصل بخبرٍ منبئ صادق، ففسد ما ظنه. فأما إذا عُلِم ضرورةً، إنما لم يجز أن يُعلَم استدلالاً لا لأنه معلومٌ ضرورة، بل لأنه معلومٌ فقط. ولهذا فإنه لو عُلِم استدلالاً مرة لا يمكنه أن يُعلَم استدلالاً مرةً ثانية لوجهٍ معقول وهو أن النظر والاستدلال قط لا يجامع القطع والبتات، لاحتياجه إلى التجويز والتمثيل. على أن العلم بالمشاهدات وغيره من الأمور التي قاس عليها من كمال العقل والنظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل؛ فلهذا لم يجز في هذه الأمور أن تُعلَم استدلالاً، وهذا غير ثابتٍ في العلوم المكتسبة، ففارق أحدهما الآخر.

[هل يعرف الله تعالى تقليدا أم لا؟]

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: كيف يصح قولكم: إنه تعالى إذا لم يُعرَف ضرورةً ولا بالمشاهدة وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال، وفي الناس من قال: إنه يُعرَف تقليداً؟

bunu şöyle cevapladı: "Taklid, karşısındakinden herhangi bir hüccet ve delil getirmesini istemeksizin, tıpkı boynuna takacağı bir kolye gibi, bir başkasının görüşünü kabul etmek anlamına geldiğinden, bunun kişiyi bilgiye ulaştıran bir vasıta olması mümkün değildir. Bu nedenle de biz taklidi, bilgi vasıtaları arasında zikretmedik. "Bu husus şöyle kanıtlanabilir: Mukallid ya benimsediği mezhebin ileri gelenlerinin tümünü taklid eder yahut da onlardan hiç birini taklid etmez. İhtisâs ve meziyyeti ortadan kaldıracağı için, mukallidin mezhep ileri gelenlerinden bir kısmını bırakıp diğer kısmını taklid etmesi anlamsızdır. Öte yandan mezhep erbâbını tümüyle taklid etmek de câiz değildir. Çünkü bu, birbirine zıd inançları bir araya getirme sonucunu doğurur. Bu durumda geriye, sadece mezhebin ileri gelenlerinden hiç birini taklid etmeme ihtimali kalır. Bu da ancak nazar ve istidlâle dayanılarak yapılabilir.

"Biz, daha zâhid olanları taklid ediyoruz. Onları taklid etmek, başkalarını taklid etmeye göre bir ayrıcalıktır" diyenlere: "Zühd ve inzivâ, hak yolda olmanın yegâne alâmeti değildir. Nitekim, bir kısım hıristiyan ruhbanlarını zühd konusunda en ileri noktada bulmanız mümkündür." diye cevap veririz. Bu, işin bir yönüdür. Bir başka yönü ise aralarında zâhid ve âbid bulunmayan hiçbir topluluk yoktur. Bu durumda onların ya tümüyle taklid edilmesi ya da hiçbirinin taklid edilmemesi gerekir. Çünkü bu kişilerin bir kısmını bırakıp diğerlerini taklid etme ihtisâs ve meziyyeti ortadan kaldıracağından anlamsızdır. Öte yandan böyle bir zâhidler topluluğunun hepsini taklid etmek de mümkün değildir. Zira bu durumda birbirine zıd inançların bir araya getirilmesi söz konusu olur. Böylece geriye bunların hiç birini taklid etmeme ve sırf nazar ve istidlâle dayanma şıkkı kalır.

Şayet bu görüşü savunanlar: "Çoğunluğu taklid ederiz. Çünkü çoğunluğun ayrıcalığı vardır" derlerse, onlara: "Çoğunluk, hak üzere bulunmanın, azınlık da bâtıl üzere olmanın alâmeti değildir." deriz. Bu nedenle Cenâb-ı Hâk: "Onların çoğu hakkı kabul hususunda isteksizdir",[26] "Onların çoğu bilmezler"[27] buyurarak çoğunluğu yermiş ve "İman edip iyi işlerde bulunanlar bunu yapmaz. Bunların sayısı da çok azdır",[28] "Zâten ona beraberindekilerin çok azı inanmıştı"[29] ve "Kullarımdan hakkıyla şükredenler çok azdır"[30] buyurarak sayı itibariyle az olanları övmüştür. Nitekim şâir de sayı itibariyle az olanlar hakkında şöyle demektedir:

Sayımız az diye bizi ayıplıyorsun / Ona dedim ki yüce insanlar azdır.[31]

وأجاب بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجةٍ وبينة حتى يجعله كالقلادة في عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم ولهذا لم نذكره في الطرق المذكورة. والذي يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخلو؛ إما أن يقلد أرباب المذاهب جملةً أو لا يقلد واحداً منهم؛ إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص، لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات، فلم يبقَ إلا أن لا يقلد واحداً منهم، ويعتمد على النظر والاستدلال.

فإن قالوا: نقلد الأزهدين؛ فلتقليدهم مزية على تقليد غيرهم. قلنا: ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق، ولهذا فإنك تجد كثيراً من رهبانية النصارى قد بلغوا في الزهد الغاية مع كونهم على الباطل، هذا وجه. ومن وجهٍ آخر، وهو أن يقال: ما من طائفةٍ إلا وفيها زهاد وعبّاد، فلا يخلو؛ إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع أو لا يقلد واحداً منهم. إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض، لفقد المزية والاختصاص لا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع؛ لأن في هذا اجتماع الاعتقادات المتضادات، فلم يبقَ إلا أن لا يقلد واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال.

فإن قالوا: نقلد الأكثرين فللكثرة مزية. قلنا: ليست الكثرة من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل. ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله: ﴿وأكثرهم للحق كارهون﴾، و ﴿أكثرهم لا يعلمون﴾، ومدح الأقلين بقوله جل وعز: ﴿وقليلٌ ما هم﴾، ﴿وما آمن معه إلا قليلٌ﴾، ﴿وقليلٌ من عبادي الشكور﴾. وقال الشاعر في القليل:

تعيرنا أنّا قليلٌ عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل

Bu nedenle Hâris b. Hût'un, Hz. Ali'ye:[32] "Ey Müminlerin Emîri! Sayıca çok olmalarına rağmen Şam ehlinin (Muâviye taraftarları) bâtıl yolda; sayıca az olmalarına rağmen de Irak halkının (Hz. Ali taraftarları) hak üzere olduklarını görmüyor musun?" demesi üzerine, Hz. Ali ona: "Ey komşu, bu durum senin kafanı karıştırmış, hak kişilerle bilinmez, kişiler hak ile bilinirler. Hakkı bil; sayıları az da olsa çok da olsa, sen onun temsilcilerini de bilirsin. Bâtılı bil, sayıları az da, çok da olsa onun ehlini de bilirsin." şeklinde cevap vermiştir.

Şayet "Hz. Peygamber'in: 'Büyük çoğunluğa uyun'[33] dediği rivâyet edilmemiş midir? Bu rivâyet sayıca çok olanları taklid etmenin gerekliliğine delâlet etmez mi?" denilecek olursa: "Eğer bu rivâyet sahih ve sâbit ise bu söz, şer'î bir hükümde ümmet icmâ ettiği zaman ona uymak vâcip; muhalefet etmek ise câiz değildir, anlamına gelir" diye cevap veririz.

Taklidin geçersizliği konusunda öne sürülen en muknî delillerden biri şu şekildedir: Mukallid ya âlim birini ya da âlim olmayan birini taklid eder. Onun, âlim olmayan birini taklid etmesi câiz değildir. Âlim birini taklid ettiğinde ise, bu âlimin bildiği konuyu ya taklid yoluyla yahut da başka bir metotla öğrenmiş olması gerekir. Taklid yoluyla öğrenmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu konudaki hüküm, birincisinin hükmü gibidir. Bu ise sonsuza kadar mukallidler, mukallidlerin mukallidleri… şeklinde devam eder. Böyle bir teselsül muhâldir. Söz konusu âlimin o hususu taklid dışında bir yolla öğrenmiş olması ihtimâlinde durum ise, onu ya zorunlu olarak ya da istidlâlî olarak bilmesi söz konusudur. Daha önce değinilen sebeplerle, onu zorunlu olarak bilmesi câiz değildir. Çünkü bu durum, söz konusu hususta mukallidin âlime ortak olmasını gerektirir. Bu durumda geriye mukallidin o hususu istidlâlî olarak bilmesi şıkkı kalmaktadır. Bu da taklidin geçersizliğini sana açıklamaktadır.

Taklidin geçersizliği konusunda itimat edilecek en sağlam delil ise şudur: Mukallid, taklid ettiği kişinin, itikad konusunda kendisine sunduğu hatalardan ve bunların kötü bir cehâlet olup olmadığından emin olamaz. Kötü bir cehâlet olduğundan emin olunamayan bir şeye yönelmek ise, ona (doğru olduğunu peşinen kabul ederek) yönelmek gibidir.

ولهذا فإن الحارث بن حوط لما قال لأمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أترى يا أمير المؤمنين أن أهل الشام مع كثرتهم على الباطل وأهل العراق مع قلتهم على الحق. فقال له: يا جار إنه لملبوسٌ عليك، الحق لا يُعرَف بالرجال، وإنما الرجال يُعرَفون بالحق، اعرف الحق تعرف أهله قلّوا أم كثروا، واعرف الباطل تعرف أهله قلّوا أم كثروا.

فإن قالوا: أليس قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «عليكم بالسواد الأعظم»، فهذا يدل على أن تقليد الأكثرين أولى. قلنا: إن صح هذا الخبر وثبت، فالمراد به أن الأمة متى أجمعت على حكمٍ شرعي يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم.

ومن جيد ما يعتمد عليه في فساد التقليد هو أن المقلد لا يخلو؛ إما أن يقلد العالم أو غير العالم، لا يحل أن يقلد غير العالم. فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم؛ إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليداً أو بطريقةٍ أخرى، لا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدي إلى ما لا يتناهى من المقلدين ومقلدي المقلدين، وهذا محال. وإن علمه بطريقةٍ أخرى فلا يخلو؛ إما أن يعلمه اضطراراً أو استدلالاً، لا يجوز أن يعلمه اضطراراً لما تقدم من الوجوه لأنه كان يجب أن يشاركه فيه، فلم يبقَ إلا أن يعلمه استدلالاً على ما نقوله. وهذا يبين لك فساد التقليد.

ومما يعتمد عليه في فساد التقليد وهو أجود أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد وأن يكون جهلاً قبيحاً، والإقدام على ما لا يُؤمَن كونه جهلاً قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع على ذلك.

Şayet bize: "Resûlullah'ı taklidi câiz görmek sûretiyle, yapılmasını ayıpladığınız şeyi, kendiniz de yapmış oldunuz." denilirse, cevap olarak: "Resûlullah'a uymanın taklid olarak addedilmesinden Allah'a sığınırız. Çünkü taklid başkasının görüşünü herhangi bir aklî veya naklî delil istemeksizin kabullenme demektir. Biz ise, Resûlullah'ın sözünü, ondan mûciz bir bilginin zuhûru sebebiyle kabul ettik." deriz.

Şayet: "Câhilin, âlimi taklid ettiğini câiz görmüyor musunuz?" denilirse, cevap olarak: "Bu, taklid değildir. Biz, câhilin âlimin sözüne müracaat etmesini, Cenâb-ı Hakk'ın: 'Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorunuz"[34] buyruğuna binâen câiz gördük. Çünkü ümmet bu hususta ittifak etmiştir. Dolayısıyla bu, taklid sayılmaz. Öte yandan "fürû' konularında ve ictihad yoluyla bilinen hususlarda bunu câiz gördüğümüz" iddiasına gelince, usûlün (itikadî konuların), bu tür konulara kıyas edilmesi câiz değildir. Ayrıca biz câhilin, âlimin söylediklerinin mutlak doğruluğuna, onun hilâfının da kesin olarak yanlış olduğuna inanmasını asla câiz görmedik, sadece onun söyledikleriyle amel etmesini uygun bulduk." deriz.

[Allah'ı Bilmenin Vâcip Olmadığını İddia Edene Cevap]

Kādî Abdülcebbâr, kendine şu soruyu yöneltmiştir: "İnsanlar arasında Allah'ı bilmenin vâcip olmadığını söyleyenler varken, sizin: "Allah Teâlâ bir yönden bilinmediğinde, O'nun başka bir yönden bilinmesi vâcip olur" şeklindeki hükmünüz nasıl doğru olur?" Kādî, bu soruya şöyle cevap vermiştir: "Biz, bu hususu, Allah Teâlâ'yı bilmenin vâcip olduğunu söylemek sûretiyle beyan etmiş –inşallah bu fasılda onu açıklayacağız- ve O'nu bilmenin üç şekilden biriyle gerçekleştiğini söylemiştik. Onlardan ikisi geçersiz (bâtıl) hâle geldi, geriye sadece üçüncüsü kaldı. Zâten doğru olan yol da budur.

[Allah Teâlâ'yı Bilmenin Vâcip Olduğuna Delil]

Allah Teâlâ'yı bilmenin vâcip olduğunun delili, mârifetullahın dinen yapılması gerekenleri yerine getirmede ve kötülüklerden sakınmada bizim için bir lütuf olmasıdır. Çünkü bir şey lütuf ise; o, nefisten zararı uzaklaştırma yerine bizzat var olduğu için vâciptir. Onun bir lütuf olduğunu söyledik, çünkü lütuf, kişiyi vâcipleri yerine getirmeyi sağlamaya ve kötülüklerden kaçınmaya yakın hâle getiren bir şeydir.

فإن قيل: ألستم جوزتم تقليد الرسول فقد دخلتم فيما عبتم علينا. قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً؛ لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجةٍ وبينة، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه.

فإن قيل: ألستم جوزتم للعامي تقليد العالم. قلنا: إن ذلك ليس بتقليد، فإنا إنما جوزنا له الرجوع إلى قول العالم لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع إليه، فلا يكون تقليداً. وبعد، فإنا إنما سوغنا له ذلك في الفروع، وفيما يكون طريقه الاجتهاد فلا يصح قياس الأصول عليه، وعلى أنّا لم نجوز للعامي أن يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافه كذب، وإنما الذي سوغناه له أن يعمل بقوله فقط.

[الرد على من يقول إن الله لا يجب معرفته أصلا]

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: كيف يصح قولكم: إنه تعالى إذا لم يُعرَف من وجه وجب أن يُعرَف من وجهٍ آخر، وفي الناس من قال: إنه لا تجب معرفته أصلاً؟ وأجاب عنه: بأنّا بيّنا ذلك على أن معرفة الله تعالى واجبة، وسنبينه في هذا الفصل. ثم قلنا: الطريق إلى معرفة الله تعالى لا يخلو من أحد أمورٍ ثلاثة، وقد بطل اثنان منها فبقي الثالث، وهذا صحيح.

[الدليل على أن معرفة الله واجبة]

ثم الدليل على أن معرفة الله تعالى واجبة هو أنها لطفٌ في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفاً كان واجباً لأنه جارٍ مجرى دفع الضرر عن النفس. وإنما قلنا: إنها لطف لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات،

Nitekim bu lütuf olmasaydı, insan için ne söz konusu fiillerden hâsıl olacak sevaba ulaşmak; ne de Allah Teâlâ'yı bilmek mümkün olurdu. Zira insanın kendini yaratan bir yaratıcının, yöneten bir idarecinin olduğunu bilip O'na itaat ettiği takdirde sevap kazanması; O'na isyân ettiğinde de cezayı hak etmesi, hep vâcipleri ifâsı ve kötülükleri terki ile alâkalıdır. Bu konu biraz irdelenirse sonuç olarak şöyle demek gerekir: "Lütuf, mükâfat ve cezaya müstehak olmayı bilmektir. Zira dua etmenin kabulünden doğacak haz, onun sayesinde anlaşılır. Konu, mârifetullah temelinde ele alındığı takdirde, Allah'ı bilmek, lütuf kapsamındadır; çünkü lütuf mârifetullahsız tamamlanmış olamaz.

Bu konuda Kādî Abdülcebbâr'ın farklı görüşleri bulunmaktadır. O, bazen yukarıda zikrettiklerimize işaret etmekte; bazen da insanın bilmesi gereken bilgilerin tümünün lütuf kapsamında olduğunu söylemektedir. Nitekim ona göre Allah Teâlâ kâdir ve âlim olarak bilinmeseydi, kulun mükâfat ve cezayı gerektiren hususları bilmesi onun için bir lütuf olmazdı.

Kādî Abdülcebbâr, aslında daha sonra detaylı şekilde zikretmeyi istediği konuların bir listesini burada vererek şöyle dedi: Mutlaka nazar gerektiğinde, bunların yaratılmış (muhdes) olduğunu bilebilmek için cisim ve diğer türden olaylar hakkında düşünmek ve bunlardaki değişimin mümkün olduğunu bilmek gerekir. Ebü'l-Hüzeyl, evrendeki varlıkların yaratılmışlığı (hudûs) hakkında düşünüp, onları bizim görünen âlemdeki (şâhid) tasarruflarımıza kıyas edince, bu varlıkların da mutlaka bir yaratıcısının olduğu sonucuna ulaştı. Bu, Allah'ın varlığı hakkında Ebü'l-Hüzeyl'in izlediği, doğru ve sonucu isabetli bir yöntemdir.

Ebû Ali, muhdis varlığın kendi kendinin aynı veya onun bir benzerinin olmasının câiz olmadığı düşüncesiyle, hiçbir şekilde bize benzemeyen bir muhdis varlık görüşünü ortaya koydu. Ebû Ali'ye göre bu sonuç (muhalefetün-li'l-havâdis), Allah hakkında akıl yürütme ve istidlâl yoluyla insanda hâsıl olan ilk bilgidir. (Ebû Ali daha sonra sırasıyla şu hususlar üzerinde düşünerek, aşağıdaki sonuçlara ulaştı)

Ebû Ali, Allah'tan çeşitli fiillerin sâdır olmasının kaçınılmaz olduğunu düşününce, kendisinde bu yüce Zâtın kâdir olduğu bilgisi hâsıl oldu. O, Allah'ın fiillerinin tam bir âhenk, sistem ve intizam içinde olduğu konusu üzerinde düşününce tabii olarak kendisinde, O'nun âlim olduğu bilgisi hâsıl oldu. Aynı şekilde O'nun kâdir ve âlim olduğundan hareketle "Hayy" olduğu bilgisine ulaştı.

على وجهٍ لولاه لما كان بهذه المثابة ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة. ألا ترى أن الإنسان إذا عرف أن له صانعاً صنعه ومُدبِّراً دبَّره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه، كان أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات. وإن كنا إذا حققنا قلنا: فاللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب؛ لأنه الذي يثبت له حظ الدعاء والصرف، إلا أن ذلك لما ترتب على العلم بالله عد العلم بالله تعالى في اللطف لما لم يتم اللطف إلا به.

وقد اختلف كلام قاضي القضاة في هذا الباب؛ فمرةً أشار إلى ما ذكرناه، ومرةً قال القضاة: بل لا شيء من المعارف التي يوجبها على المرء إلا وله حظٌّ في اللطف. ألا ترى أنه لو لم يعلم الله تعالى قادراً عالماً لم يكن علمه باستحقاق الثواب والعقاب من جهته لطفاً له.

ثم إنه رحمه الله ألحق بهذه الجملة ما هو كالفهرست لما يريد أن يذكره من بعد، فقال: إذا لم يكن بد من النظر، فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر في حدوثها فيحصل له العلم بأن لها محدثاً قياساً على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا أول علمٍ يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل وهو الصحيح.

ثم ينظر في أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تبارك وتعالى، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أبي علي.

ثم ينظر في صحة الفعل منه، فيحصل له العلم بكونه قادراً. ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الإحكام والاتساق فيحصل له العلم بكونه عالماً، ثم ينظر في كونه قادراً أو عالماً فيحصل له العلم بكونه حياً.

Allah'ın, hiçbir zaman ölümlü olmayan (ebedî) ve hakkında yokluk söz konusu olmayan diri olduğunu düşününce, O'nun işiten, gören ve varlıkları idrâk eden olduğu bilgilerine de ulaştı. Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu düşününce, O'nun mevcut olduğu bilgisine de ulaştı. Bütün yaratılmışların O'nda son bulduğu, ancak O'nun sonsuz olduğu (hiç bir varlıkta son bulmadığı) hususunda düşünerek; Allah'ın kadîm olduğu bilgisine ulaştı. Allah'ın kadîm olduğu üzerinde düşünerek, O'nun cisim ve araz olmadığını, bunlar için câiz olan yan yana bulunma, sızma, tırmanma, düşme, yükselme, aşağı inme, bir yerden diğerine intikal etme gibi hususlardan ve her türlü ziyade ve noksanlıktan münezzeh olduğu bilgisine ulaştı.

Allah için hiçbir ziyadelik ve noksanlığın câiz olmadığını düşünerek O'nun ganî olduğu ve hakkında ihtiyacın câiz olmadığı bilgisine ulaştı. Çünkü ihtiyaç içinde bulunmak, sadece hakkında ziyade ve noksanlık düşünülebilenler için geçerlidir. Cisimler için câiz olan yan yana gelme, karşı karşıya durma, birbirine dokunma ve hulûl etme gibi hususların Allah için câiz olmadığından hareketle, O'nun gözlerle görülemeyeceği ve duyularla idrâk edilemeyeceği sonucuna ulaştı.

"Şayet ikinci bir ilâh olsaydı, bunlar birbirlerine karşı koyarlardı; bu da her ikisi hakkında, sadece cisimler için söz konusu olan zaafa sebep olurdu" şeklinde düşünerek, Allah'ın bir olduğu, O'nun kıdem ve ulûhiyyette eşi ve benzerinin bulunmadığı bilgisine ulaştı. Böylece kendisini tevhidin kemâline ulaştıracak seviyede bir bilgi oluşmuş oldu.

Bundan sonra, Allah'ın tüm kötü varlıkların kötülüğünü bildiğini, onlara hiçbir şekilde muhtaç olmadığını bildiğinden hareketle, O'nun âdil, hikmet sahibi bir zât olduğuna, dolayısıyla kendisinden asla çirkin bir fiil sâdır olmadığını, vâcibi ihlâl etmediğini, çirkini emretmediğini, güzel olanları da yasaklamadığını istidlâl ederek bu yüce Zâtın bütün fiillerinin hasen olduğu sonucuna ulaştı.

Kişi, bu saydığımız yollarla tevhid ve adl konularını öğrenir. Müellif bu hususları daha sonra tafsilâtını sunmak üzere burada kısaca özetlemiştir.

[Allah'ı Bilmenin Vücûbu Meselesine Yeniden Dönüş]

O, söz konusu girişi bu şekilde tamamladıktan sonra, Allah'ı bilmek için akıl yürütmenin vâcip olduğu konusunda girişte söyledikleri ışığında Allah Teâlâ'yı bilmenin vücûbu meselesine tekrar döndü.

ثم ينظر في كونه حياً لا آفة به فيحصل له العلم بكونه سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات. ثم ينظر في كونه عالماً وقادراً فيحصل له العلم بكونه موجوداً. ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتهي إلى حد فيحصل له العلم بكونه قديماً. ثم ينظر في كونه قديماً فيحصل له العلم بأنه ليس بجسمٍ ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكانٍ إلى مكان ولا تجوز الزيادة ولا النقصان عليه.

ثم ينظر في أنه لا تجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه غنيٌّ لا تجوز عليه الحاجة؛ إذ الحاجة إنما تجوز على من تجوز عليه الزيادة والنقصان. ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول، فيحصل له العلم بأنه لا يُرى بالأبصار ولا يُدرَك بشيءٍ من الحواس.

ثم ينظر في أنه لو كان معه ثانٍ لتمانعا، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنه واحدٌ لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد.

ثم ينظر بعد ذلك في أنه عالمٌ بقبح القبيح ومستغنٍ عنه وعالمٌ باستغنائه عنه، فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهى عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة.

فبهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل. فهذه جملةٌ أجملها رحمه الله ليفصلها من بعد.

[عودة إلى مسألة أن معرفة الله واجبة]

ثم إنه رحمه الله لما فرغ من المقدمة التي قدمها عاد إلى الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة، ليرتب عليه الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب.

Bu hususta esas olan Allah'ı bilmek için akıl yürütmenin vâcip olduğudur.[35] Ancak bu, bizâtihi vâcip değildir. Burada asıl amaç mârifettir. Zira akıl yürütmeden bilgi edinmek mümkün olsaydı, onun vâcip kılınmasının anlamı olmazdı.

[Maarif Ashâbı[36] ile İlhâm[37] ve Tab'u'l-Mahal[38] Düşüncesinde Olanlara Muhalefet]

Bu konuda maarif ashâbı ile aynı düşünmüyoruz. Ancak onlar da kendi içlerinde çeşitli gruplara ayrılmış bulunuyorlar. Bunlar arasında bütün ilimlerin ilhâm yoluyla hâsıl olduğunu söyleyenler vardır. Şüphesiz bunlar nazarın vâcip olduğunu kabul etmemektedir. Yine onların bazısı, bilgilerin nazar ânında insanın zihnine yerleştirilmesi (tab'u'l-mahal) sûretiyle hâsıl olduğunu iddia etmektedir. Bunlar, nazara başvuran kişinin akıl yürütmesini gerekli görmektedirler. Ancak bu, bizim kabul ettiğimiz anlamda bir gereklilik değildir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı onlarla bizim aramızdaki ihtilâf devam etmektedir.

Kişinin zarar görmesini engelleyen her türlü nazarın, bütün insanların aklına yerleştirilmesinin gerekli olduğunda herhangi bir tereddüt yoktur. Şüpheli olan husus, hangi nazarın bu vasfı taşıdığı konusundadır.

Bu özellikleri taşıyan akıl yürütmenin vücûbunu bilmek istediğimizde, işe akılda icmâlî bir şekilde bulunandan başlarız. Bu, zulmün kötü ve onun da bizzat (bi-aynihî) zulüm olduğunu icmâlî olarak bilmeye benzer. Bu iki bilgiden hareketle üçüncü bir bilgiye intikal edip bi-aynihî zulmün kötülüğü sonucunu tercih ederek, onun akla yerleştirilmiş icmâlî bilgiye dâhil olduğunu söylediğimiz gibi, nazarın vücûbu konusunda da aynı şeyi yaparız. Durumun böyle olduğu ve Allah'ı bilme konusundaki nazarın, kişinin zarar görmesini engelleyici mâhiyette olduğu bilinince, bu tür nazarın vücûbu da belirlenmiş olur.

"Allah Teâlâ'yı bilme hususunda yapılan istidlâl yoluyla, insandan uzaklaştırılan zarar nedir?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap verilir: Burada söz konusu edilen zarar, kişinin nazarı terk ettiğinde başına gelmesinden korktuğu şeydir. Zira mükellefin, aklen kemâle ulaştığında, nazarı terk ettiği takdirde kendisine herhangi bir sebeple zarar geleceğinden korkması gerekir.

والأصل في ذلك أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب. ثم ليس هو المقصود في نفسه، وإنما المقصود منه المعرفة، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنى لإيجابه.

[مخالفة أصحاب المعارف ومن قال بالإلهام أو طبع المحل]

وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارف إلا أنهم افترقوا؛ فمنهم من قال: إن المعارف كلها تحصل إلهاماً وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة، ومنهم من قال: إن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر، فيوجبون النظر إليه. ولكن لا على هذا الوجه الذي أوجبنا، فبقي الخلاف بيننا وبينهم.

والأصل في هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقررٌ في عقل كل عاقل، ولا شبهة في ذلك وإنما يشتبه الحال في بعض الأنظار المفصلة هل هو بهذه الصفة أم لا.

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب بعض الأنظار المفصلة التي هذا حالها، نلحقه بالجملة المقررة في العقل، وصار الحال فيه كالحال في العلم بقبح الظلم على الجملة، والعلم بأن هذا بعينه ظلم. فكما أنّا عند هذين العلمين نختار منهما علماً ثالثاً بقبح الظلم المعين إلحاقاً بالجملة المقررة في العقل، كذلك ههنا. إذا ثبت هذا، ومعلومٌ أن النظر في طريق معرفة الله تعالى مما يندفع به الضرر عن النفس، ثبت وجوبه.

فإن قال: وما ذلك الضرر الذي يندفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى؟ قيل له: هو الضرر الذي يخاف المرء عند تركه النظر؛ فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً لسببٍ من الأسباب.

"Bu korkunun sebepleri nelerdir?" diye sorulacak olursa, bunun muhtelif sebeplerinin bulunduğunu söyleriz. Bunlar da bazen insanlarla bir arada bulunmaktan, din konusundaki ihtilâflarını duymaktan, birbirlerini saptırmaktan ve birbirlerini tekfîr etmekten kaynaklanır. Bu durumda her birinin, diğerine genelde şöyle dediği görülür: "Doğru ve gerçek görüş, benimkidir. Sen ise insanı helâke götürecek yanlış, asılsız ve temelsiz bâtıl görüşlere sahipsin" Bu esnada akıllı kişi, şayet akıl yürütmez ve tefekkür etmezse, helâke düşeceğinden ve uçuruma yuvarlanacağından korkar. Bu korkunun sebebi bazen dâîlerin daveti, kıssacıların kıssası, korkutucuların korkutması; bazen Allah veya meleklerden gelen (gönle doğan) bir hâtırdır,[39] bazen de baktığı bir kitapta rastladığı şöyle bir ibâreden kaynaklanabilir: "Seni yaratan Yaratıcıdan ve yöneten idareciden emin olma! Eğer ona itaat edersen seni ödüllendirir, isyân edersen cezalandırır. Bu sebepler veya onların bir kısmı dolayısıyla nazarı terk ettiğinde zarara uğrayacağından korkman gerekir. Bundan korkmayan asla akıllı ve mükellef olmaz. Çünkü akıllı kişi, hakiki bir emâre ile korkutulduğunda tereddüt etmeden korkar. Gideren zarar, giderilen zarardan daha az ise, ister kesin, ister zannî olsun; ister mûtad, ister gayr-ı mûtad olsun, onu nefsten uzaklaştırmanın vâcip olduğu akılda karara bağlanmıştır. Mârifetullah konusunda akıl yürütmenin vâcip olduğu hususu da böylece ispatlanmış olmaktadır".

Şayet "Nazarın doğuracağı zararın, onunla ortadan kaldırılan zarardan daha büyük olduğunu neden inkâr ediyorsunuz?" şeklinde bir soru sorulursa, buna "nazarla giderilen zarar uhrevîdir, dolayısıyla nazarın doğuracağı zarar bundan sonra gelir." diye cevap verilir.

Zararın kişiden uzaklaştırılmasının taklidle veya Allah'ı zarûri olarak yahut da müşâhedeye dayanan bilgi ile bilmekle mümkün olduğu, dolayısıyla nazar ve istidlâle gerek olmadığı söylenecek olursa, şöyle deriz: Bu iki mesele hakkında konuştuk ve taklidin mümkün olmadığını daha önce ortaya koyduk. Yolda yırtıcı bir hayvanı bizzat görmekle, birinin onun varlığını sana bildirmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Zira her iki durumda da, senin o yola girmekten sakınman gerekir. Sorulan hususa verilecek cevap da bu şekildedir.

فإن قال: وما أسباب الخوف؟ قلنا: تختلف؛ فربما يكون اختلاطة بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحدٍ منهم للآخر: إن الحق في جانبي، وأن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكة، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصِّين وتخويف المخوفين، وربما يكون ذلك بخاطرٍ من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر في كتابٍ فيرى هناك مكتوباً؛ لا يأمن أن يكون لك صانعٌ صنعك، ومدبرٌ دَبَّرَك، إن أطعته أثابك وإن عصيته عاقبك. فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً؛ إذ العاقل إذا خُوِّف بأمارةٍ صحيحة خاف لا محالة. وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجبٌ سواء كان معلوماً أو مظنوناً، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد، إذا كان المدفوع به دون المدفوع. فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ضرر النظر أكبر من الضرر الذي يندفع به؟ قلنا: لأن الضرر الذي يندفع بالنظر هو ضرر العقاب ولا شبهة في أن ضرر النظر دونه.

ومتى قيل: إن ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد، أو بأن يعرف الله تعالى اضطراراً، أو مشاهدة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال. قلنا: قد تكلمنا على هاتين المسألتين وبيّنا فساد التقليد وأنه تعالى لا يجوز أن يُعرَف اضطراراً ولا بالمشاهدة. ومتى قيل: إن ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه. قلنا: لا فرق بين أن يكون الضرر مظنوناً أو معلوماً في وجوب دفعه. ألا ترى أنه لا فرق بين أن يشاهد في الطريق سبعاً وبين أن يخبر مخبر بذلك، فإنه يلزمه للتجنب عن سلوك تلك الطريق، فعلى هذا يجري الكلام في ذلك.

Fasıl: [Nazarın Vâcip Olduğunun Söylenmesi ile Onun Vâciplerin İlki Olduğunun Söylenmesi Arasındaki İlişki]

Kādî Abdülcebbâr, "nazarın mârifetullah yolunda vâciplerin ilki olduğu" şeklindeki görüşü, nazarın vücûbu konusuna bağlı bir söylem olması dolayısıyla bir önceki fasılda ele almıştır.

Nitekim onun şu sözü, buna delâlet eder: Söz ve fiil türündeki bütün dinî hükümler, ancak Allah Teâlâ'yı bildikten sonra hasen olur. Mârifetullah ise sadece akıl yürütmekle elde edilir. Binâenaleyh akıl yürütmenin, vâciplerin ilki olması gerekir.

Biz, buna delâlet eden şeyleri belirtmeden önce, bu ibâreyle neyin kastedildiğini açıklayacağız. Zira nazarın mutlak olarak ifade edilmesi, kişiye nazar gibi bir teklifin yüklenmesi hâlinde, vâcip kılınan şeyin diğer vâcipler arasında olmasının câiz olmadığı şeklinde bir izlenim doğmaktadır. Halbuki durum böyle değildir. Çünkü meselâ birisi başkasına ait bir tarlaya girse, sonra da oradan çıkmasını gerektiren bir durum doğsa, bunun üzerine düşünmesi (nazar) yanında, emrin gereğini yapması da ona vâcip olur. Zira bu iki gereklilikten biri kalb, diğeri ise organlarla icrâ edilmektedir. Aynı şekilde bir kimsenin birisine borcu olsa veya kendinde bu kişiye ait bir emânet bulunsa, ondan da borcu ödemesi ve emânetin iâdesi istense, onun bu sorumluluğunu mutlaka yerine getirmesi gerekir. İşte bu örnekler, tıpkı nazarın kişiye gerekli olmasına benzer.

[Mârifetullah Hususunda Akıl Yürütmenin, Mükellefin Hiçbir Şekilde Muhayyer Olmayacağı Vâciplerden Olduğu]

Bunun delili şudur: Şüphesiz insanın yükümlülükleri ya mârifetullahtan sonra gelir, ya da mârifetullahın mükellefe vâcip olmaması gerekir. Biz, mükellefin mârifetullaha ulaştıran nazarı hiçbir şekilde terk edemeyeceği kanaatindeyiz.

Bu husus şu şekilde açıklanabilir: Vâcipler biri aklî ve diğeri şer'î olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî olanlar, emâneti sahibine iâde etme, borcu ödeme, nimete şükretme gibi hususlardır. Mükellefin durumuna göre bunların bir şekilde terki câizdir. Şer'î olanlara gelince, bunların sırf Allah'a kulluk ve yakınlık için gerçekleştirilmesi şarttır. Bu ise ancak mârifetullahtan sonra anlam kazanır.

فصل:[في الربط بين الكلام في أن النظر أول الواجبات بين وجوب النظر]

ثم أنه رحمه الله عطف على الجملة المتقدمة الغرض المقصود بالباب وهو الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، ورتبه على الفصل الذي قبله لما كان ذلك كلام في وجوب النظر، وهذا كلامٌ في أنه أول الواجبات.

ودل على ذلك بأنه قال: سائر الشرائع من قولٍ وفعلٍ لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

ونحن قبل إيراد الدلالة على ذلك نبين المراد بهذه العبارة؛ فإن إطلاقها يوهم أنه لا يجوز أن يكون في الواجبات ما يجب على المرء حال توجه التكليف عليه كالنظر، وليس كذلك. فإن من دخل زرع الغير ثم توجه عليه التكليف يلزمه الخروج عنه كما يجب عليه النظر، هذا بقلبه وذلك بجارحته. وكذلك من كان عليه دين، أو عنده وديعة ثم توجه عليه التكليف فإنه يلزمه الخروج عن عهده، وذلك كما يلزمه النظر.

[النظر في طريق معرفة الله من الواجبات التي لا ينفك عنها المكلف بوجه من الوجوه]

إذا ثبت هذا فاعلم أن المراد بقولنا: إن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، أنه من الواجبات التي لا ينفك المكلف عنه بوجهٍ من الوجوه. والدليل على ذلك أن سائر الواجبات إما أن تتأخر عن معرفة الله تعالى، أو يجوز انفكاك المكلف عن وجوبه عليه. وكلامنا فيما لا ينفك المكلف عنه بوجهٍ من الوجوه.

وبيان ذلك أن الواجبات على ضربين؛ عقليٍّ وشرعي. فالعقليات نحو رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة فما من شيءٍ منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحالٍ من الأحوال، وأما الشرعيات فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة إلى الله تعالى، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى.

Şayet: "Kulun nimete şükretmenin gerekliliğinden muaf tutulması câiz olmadığına göre, bu sözünüz nasıl sahih oluyor?" denirse; nimet ya Allah'tandır ve O'nun verdiği nimete şükür de, ancak O'nu bilmek, birlemek ve âdil kabul etmeye bağlıdır. Üstelik Allah, verdiği nimetle kuluna ihsânda bulunmayı amaçlamıştır. Nimet, insanlardan da olur. Bunu veren insan da ya kişinin ailesinden ya da ailesi dışındakilerden olur. Bu tür nimete şükretme zorunluluğunun bulunmadığında şüphe yoktur. Geriye kişinin, ebeveyninin nimetine şükretme mecbûriyetinden muaf tutulmasının câiz olmadığını söylemek kalmaktadır. Bu durumda ise, ebeveynin evliliklerinin, ihtiyacı giderme ve arzuları yerine getirme gibi maksatlarla gerçekleşmiş olması ihtimâli dolayısıyla onlara teşekkür gerekmez.

"Mükellef zulüm, yalan ve diğer kötülüklerin kötü olduğunu bildiğinde, onun derhal onlardan uzak durması gerekmez mi? Bunu da ilk vâcip olan şeylerden kılsanız ya?" denilirse; ona: "Bizim sözümüz, mükellefin yapması gereken işler hakkındadır." deriz. Zulüm, yalan ve bu ikisinin dışındaki diğer kötülükler bu mertebede değildir. Zira içimizden birinin kabih işlerden, onları yapmamak sûretiyle uzak durması mümkündür.

Eğer: "Bu mümkün değildir, çünkü kudret sahibinin bir işi yapıp yapmama serbestisi vardır" dense, ona: "Bize göre bu, yanlış bir esastır. Bunun delili de şeyhimiz Ebû İshâk İbn Ayyâş'ın[40] şu sözüdür: Herhangi bir kimse, insanların pazardaki tasarruflarını tasvip de takbih de etmeyip çekimser kalabilir" diye cevap veririz.

Şayet: "İki zıddan ancak üçüncü şıkkı kabul etmek sûretiyle vazgeçilebilir, buna da i'râz denilir. Onun yaptığı da budur." denilirse, cevâben: İ'râz (üçüncü şıkka yönelmek), anlamsız bir şeydir. Zira o zorunlu olarak bilinmediği gibi, herhangi bir yöntem kullanarak onu bilmeye imkân da yoktur" deriz.

Bu sözümüze karşılık olarak: "Onu bilmenin yolu, bir mu'rızın (üçüncü şıkka yönelenin) olmasıdır." denilecek olursa, ona da şu karşılık verilir: "Bu kişi (Mu'rız), mu'rız olması sebebiyle var değildir. Aksi takdirde o, kendinden dolayı mürîd ve kârih olduğu gibi, kendinden dolayı da mu'rız olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfınadır.

Şayet: "Nazarın vücûbu konusunda akıl yürütmeyi niçin vâciplerin ilki olarak kabul etmediniz?" diye sorulacak olursa, cevap olarak:

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر النعمة عليه؟ قلنا: لأن النعمة لا يخلو أن تكون من قبل الله تعالى؛ وشكر نعمة الله تعالى لا تجب إلا بعد معرفته وتوحيده وعدله، وأنه قصد بذلك الإحسان إليه، وإما أن تكون من قبل الآدميين؛ فالآدمي إما أن يكون أجنبياً ولا شك في جواز انفكاكه عن وجوب شكر نعمة الأجنبي عليه، وبقي أن يقال: أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر أبويه عليه، وهذا فغير ممتنع أن يكون غرضهما بالمقاربة قضاء الوطر وتنفيذ الشهوة فلا يلزمه شكرهما.

فإن قيل: أليس المكلف إذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من القبائح لزمه الاجتناب عنهما فهلاّ جعلتموه أول الواجبات؟ قلنا: كلامنا فيما يلزم المكلف فعله، والظلم والكذب وغيرهما من القبائح ليس بهذه المرتبة؛ فإن أحدنا يمكنه الاجتناب عن القبائح وإن لم يفعل فعلاً.

فإن قال: هذا لا يمكن؛ لأن القادر بالقدرة لا ينفك عن الأخذ والترك. قلنا: هذا أصلٌ فاسدٌ عندنا، والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو اسحق ابن عياش، وهو أن أحدنا لا يريد تصرفات الناس في الأسواق ولا يكرهها، فقد خلا عن الشيء وعن ضده.

فإن قيل: إنه يُعرِض، فلم يخلُ عن هذين الضدين إلا إلى ثالث هو الإعراض. قلنا: الإعراض ليس بمعنى لأنه لا يُعلَم ضرورةً ولا طريق إليه.

فإن قال: إن إليه طريقاً وهو كونه معرضاً. قيل له: ليس للمعرض بكونه معرضاً، وإلا كان يجد من نفسه، كما يجد كونه مريداً أو كارهاً من نفسه، وقد علم خلافه.

فإن قيل: هلاّ جعلتم النظر في وجوب النظر أول الواجبات؟ قلنا:

"Mükellef, aklî olgunluğa ulaştığı zaman, herhangi bir sebeple nazarı terkinin kendisine bir zarar doğuracağından korkar. Onun vâcipliği ya zorunlu olarak veya zorunlu olarak bilinene indirgenmek sûretiyle bilinmektedir. Bu durumda da nazar ve istidlâle ihtiyaç yoktur. Ayrıca biz, nazara belli bir anlam yüklemedik, aksine onu mutlak anlamda alarak dedik ki: Mârifetullah konusunda nazar, yapılması gereken şeylerin ilkidir. Eğer nazarın vücûbu konusundaki akıl yürütme, mârifetullah konusundaki nazar olsaydı, onun yapılması gereken şeylerin ilki olması câiz olurdu." deriz.

Eğer: "Allah'ı bilmeyi niçin vâciplerin ilki kabul etmediniz? Zira üzerinde durduğumuz konuda asıl hedef budur." denilirse; "her ne kadar durum öyle ise de, meydana geliş bakımından bilgi yine de nazardan sonradır. Allah'ı bilmek de ancak akıl yürütmeyle elde edilir. Bu nedenle de akıl yürütmenin, yapılması gerekenlerin ilki olması gerekir." diye cevap veririz.

Bu cevabımız üzerine: "Buna göre senin ilk önce nazara yönelmen ve onu tercih etmen gerekir. Çünkü nazar da ancak bu şekilde oluşur." denirse: "Durum öyle değildir. Çünkü nazar, soyut bir fiil olup niyet ve isteğe muhtaç değildir. Şöyle ki, o niyetle gerçekleşir, niyet ise ona tâbidir. Bu durum bir şeyi yemekle beraber yemeği irade etmeye benzer. Zira yemek, isteğe muhtaç değildir, istek ona ek olarak vâki olan bir durumdur. Burada asıl amaç yemektir. Buradaki durum da aynıdır." deriz.

İçimizden birinin hem cenneti hem de cehennemi gören bir yerde bulunduğunu, onun da cennette hangi güzelliklerin, cehennemde de hangi kötü durumların bulunduğuna muttali olduğunu varsaysak; Allah da bu kişiden cennete girme iradesini kaldırıp onda cehenneme girme iradesini yaratsa, o kasıt ve irade olmaksızın cehenneme değil, cennete girer. Verdiğimiz bu örnekten, mücerred fiilin niyet ve iradeye muhtaç olmadığı anlaşılmış oluyor.

Zikrettiğimiz bu örnek, nazarla mükellef olan birinin hedef ve irradeden men edilmiş olsa bile, onun nazarla mükellef tutulması iyi (hasen)dir. Eğer nazar, kast ve iradeye muhtaç olsaydı, böyle birinin nazarla mükellef olması, güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutulma (teklîf-i mâ lâ yutâk) olurdu. Mârifet ise böyle değildir. Çünkü mârifet, nazara muhtaçtır ve kişinin nazarda bulunması engellenecek olsa, onun mârifetle mükellef tutulması güzel ve doğru olmazdı. Çünkü böyle birinin mârifetle mükellef tutulması, güç yetmeyen şeyle mükellefiyet anlamına gelirdi.

إن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد أن يخاف من تركه النظر ضرراً لسببٍ من الأسباب، وعلم وجوبه عليه ضرورة أو بالرد إلى ما هو معلومٌ ضرورةً فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال، على أنّا لم نعين النظر بل أطلقنا وقلنا: النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، فلو كان النظر في وجوب النظر نظراً في طريق معرفة الله تعالى، جاز أن يكون أول الواجبات.

فإن قيل: هلاّ جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود بالباب؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر في الحصول عن النظر ولا يحصل إلا به، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول الواجبات فإن النظر لا يحصل إلا به. قلنا: ليس كذلك؛ لأن النظر مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعاً له. وصار الحال فيه كالحال في إرادة الأكل مع الأكل، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة وحيث تقع معه إنما تبعاً للأكل والمقصود هو الأكل، كذلك ههنا.

وكذلك فإن أحدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالمٌ بما في الجنة من المنافع وبما في النار من المضار وسلبه الله تعالى إرادة دخول الجنة وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنه يدخل الجنة لا محالة دون النار من غير قصد وإرادة، فعلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة.

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن الواحد منا لو كُلِّف بالنظر ومُنِع عن المقصود والإرادة، لكان يحسن تكليفه بالنظر فلو كان النظر يحتاج إلى القصد والإرادة، لكان تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق. وليست كذلك المعرفة؛ لأن المعرفة محتاجةٌ إلى النظر، حتى لو امتنع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة؛ لأن تكليفه بها تكليف ما لا يطاق.

Bize: "Keşke, nazarı terk ânında meydana gelen korkunun vâciplerin ilki olduğunu söyleseydiniz" denildiği takdirde: "Bu çelişkili bir ifade ve yanlış bir sözdür. Zira korku, teklifin şartlarındandır. Mükellefe bir hususu vâcip kılan bir şeyin, ayrıca vâciplerin ilki olması nasıl mümkün olabilir? Şayet böyle bir şey câiz olsaydı 'aklın kemâli, teklifin şartlarından olmakla beraber, vâciplerin ilkidir' sözünü söylemek câiz olurdu" deriz.

Ayrıca bu tarz bir korku Allah için değil, sadece bizim için söz konusu olabilir. Çünkü böyle bir şey, özel bir zanna dayanır. Zanla da ancak geçerli (sahih) bir emâreye dayanması durumunda hüküm verilebilir. Emâre ise, Allah için câiz değildir. Çünkü O, zâtından dolayı âlimdir. Durum böyle iken, eğer O'nun cihetinden bir zan olacak olsa, bu zan (bedenin dört unsurundan biri olan) sevdâvî zan derecesine iner. Bu ise, Allah hakkında muhâldir. Bundan da anlaşılıyor ki, zan ya Şeyh Ebû Hâşim'in dediği gibi itikad kâbilinden olur, ya da diğer âlimlerimizin dediği gibi, kendi başına bir cins olur. Şayet zan, itikad kâbilinden ise, ya itikad edilen şekilde ya da başka bir tarzda olur. İtikad edilen şekilde olması durumunda bu zan değil ilim olur. Aksi halde ise o cehil ve kabih olur. Allah Teâlâ ise bunlardan münezzehtir. Zannın kendi başına bir cins olması durumunda da, bu özel bir itikad olmaktan öteye gitmez. Bu itikadın durumu da ya inanıldığı gibi olur, ya da bu durumda değil, farklı biçimde olur. Eğer itikad edildiği gibi olursa buna zan değil, ilim denir. Aksi durumda ise o şey cehil ve kubuh olur. Allah Teâlâ ise ikisinden de münezzehtir.

Bütün bunlardan, korkunun insana ait bir fiil olması gerektiği sonucu ortaya çıkıyor. Buna rağmen onun, teklifin şartlarından olması akla aykırı değildir.

"Korkunun kaynağı, söylediğiniz gibi özel bir zan (zann-ı mahsûs) olsaydı, mâlûmata dâhil olmazdı. Ölüm herkesin başına gelen bir şey olmasına rağmen yine de bizden birilerinin ölümden korkması bilinen bir şeydir." denilirse, buna şöyle cevap verilir: "Biz, ölümden korkmuyoruz. Korkumuz, onun ne zaman vukû bulacağı ve ne zaman başımıza geleceği konusuyla ilgilidir. Bu bilinmezlik sebebiyle bizde korku doğmaktadır."

فإن قيل: هلاّ قلتم: إن الخوف الذي يحصل عند ترك النظر أول الواجبات؟ قلنا: هذا خلفٌ من الكلام وخطلٌ من القول؛ لأن الخوف من شرائط التكليف، فكيف يجعل واجباً على المكلف فضلاً عن أن يكون أول الواجبات؟ فلو جاز هذا، لجاز أن يقال: إن كمال العقل أول الواجبات، وإن كان من شرائط التكليف.

واعلم أن هذا الخوف إنما يكون من قبلنا ولا يجوز أن يكون من قبل الله تعالى؛ لأن المرجع به إلى ظنٍّ مخصوص ولا حكم للظن إلا إذا صدر من أمارةٍ صحيحة، والأمارة لا تجوز على الله تعالى لأنه عالمٌ لذاته، فلو وجد من جهته الظن والحال هذه، لتنزل منزلة الظن السوداوي، وذلك مستحيلٌ عليه. يبين ذلك أن الظن لا يخلو؛ إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما قاله الشيخ أبو هاشم، أو يكون جنساً برأسه على ما يقوله باقي الشيوخ. فإن كان من قبيل الاعتقاد فلا يخلو؛ إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه، أو لا يكون كذلك. فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً وكان علماً وإن لم يكن كذلك كان جهلاً قبيحاً، والله تعالى منزهٌ عنه. وإن كان جنساً برأسه فإنه لا ينفك عن التجويز الذي هو اعتقادٌ مخصوص، فحال ذلك الاعتقاد لا يخلو؛ إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه، أو لا يكون كذلك. فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً بل يكون علماً، وإن لم يكن كذلك كان جهلاً قبيحاً والله تعالى منزهٌ عن الجهل والقبح.

فحصل من هذا أن الخوف لا بد من أن يكون من فعلنا، ثم لا يمتنع مع ذلك أن يكون من شرائط التكليف.

فإن قيل: لو كان المرجع بالخوف إلى ما ذكرتموه من الظن المخصوص لكان لا يدخل في المعلومات، والمعلوم أن أحدنا يخاف الموت مع كونه مقطوعاً به. قيل له: إنا لا نخاف الموت، وإنما خوفنا من الوقت الذي يحدث فيه وينزل وذلك غير معلوم، فلذلك تحقق الخوف به.

"Melekler Allah'ın azabından korkmuyorlar mı? Nitekim Allah Teâlâ da melekleri kastederek: "Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine emredileni yaparlar"[41] buyurmaktadır. "Halbuki onlar, kendilerine azap edilmeyeceğini bilirler." denilirse, cevâben şöyle deriz: "Şeyhimiz Ebû Hâşim'in de dediği gibi, onların azaptan korkusu, korkunun bilinen şekli değil, korunma ve sakınma tarzındaki bir korkudur"

"Kudret sahipleri için delilleri görmek ve akıl yürütmek vâciplerin ilki olamaz mı?" sorusunu şöyle cevaplandırırız: Müşâhede, mükellefin iradesi ile değil, zorunlu olarak gerçekleşen bir şeydir. Mükellef aklî olgunluğa ulaştığı zaman elbette delilleri müşâhede eder ve onları zorunlu olarak bilir. Bu durumda da ne nazara ne de istidlâle ihtiyaç duyar. Şayet buna muhtaç olsaydı, biz nazarı takyîd etmez, aksi ifadeyi mutlak olarak kullanarak "nazarın Allah'ı bilme yolunda vâciplerin ilki olduğunu" söylerdik. Bu söylediklerimizin sonunda mârifetullah konusunda nazarın daha önce zikredilen anlamda aklî vâciplerin ilki olduğu zâten ortaya çıkmaktadır.

[Şer'î Vâcipler ve Kısımları]

Kādî Abdülcebbâr'ın kitapta zikrettiği üzere şer'î vâcipler iki kısımdır: Birincisi vasıf, söz ve ibâre türündendir. Diğeri ise bu konunun dışındadır.

Birincisi: Kelime-i şehâdet getirme ve bunun yerine geçen şeyler gibidir. İkincisi ise namaz, oruç, hac ve bunlara benzeyen şeyler gibidir. Her ikisi de mârifetullahtan sonradır.

Namaz, oruç ve diğerleri ibadetlerdendir. Bunlarda şart, onların ibâdet ve kurbiyyet üzere gerçekleştirilmeleridir. Bu da ancak, Allah'ı bilmek, O'nu birlemek ve âdil kabul etmekten sonra geçerli ve doğru (hasen) olur.

Şehâdeteyni[42] ikrara gelince, bunun mârifetullahtan sonra olduğu hususunda şüphe yoktur. Çünkü biz, aklın hükmüne rağmen onu terk edecek olsak, sadece dine töhmet gelen hususlarda onu gerekli görmüş oluruz. Bu durumda o, şer'î bir iş olur. Şer'î mükellefiyetin de mârifetullah, O'nun birlenmesi ve âdil kabul edilmesinden sonra geldiğinde şüphe yoktur. Bu bir tevcîhtir. Başka bir tevcîh ise kelime-i şehâdetin şu şeklidir: "Eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden Rasûlullah."

فإن قيل: أليس الملائكة يخافون عذاب الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يُؤمرون﴾ مع علمهم بأنهم لا يُعذَّبون؟ قلنا: إنهم لا يخافون العذاب على الحقيقة، وإنما خوفهم خوف توقي وحذر على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى.

٥ فإن قيل: هلاّ جاز أن تكون مشاهدة الأدلة والنظر في أحوال القادرين أول الواجبات؟ قلنا: المشاهدة مما لا يقف على اختيار المكلف، بل تحصل على طريقة الوجوب والمكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يشاهد الأدلة ويعرفها ضرورةً فلا يحتاج إلى نظر في ذلك ولا استدلال، فلو أنه محتاجٌ إلى ذلك فإنا لم نقيد النظر بل أطلقنا وقلنا: النظر في طريق معرفة الله تعالى أول ١٠ الواجبات. فحصل من هذه الجملة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات العقلية على المعنى الذي تقدم.

[الواجبات الشرعية وأقسامها]

وأما الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله في الكتاب قسمان؛ أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبارة، والآخر ما هو خارجٌ عن هذا الباب.

١٥ أما الأول؛ فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى، والثاني؛ هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك. وكلا الوجهين متأخرٌ عن معرفة الله تعالى.

أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات؛ فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة، وذلك لا يحسن إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله.

٢٠ وأما الإقرار بالشهادتين؛ فلا شك في أنه متأخرٌ عن معرفة الله تعالى، لأنا لو خلينا وقضية العقل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلا عند من لحقته تهمةٌ في دينه فهو إذاً أمرٌ شرعي، والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله. هذا وجه، ومن وجهٍ آخر؛ إن الأمر بالشهادتين صورته؛ ''أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله''

Bu, sıdka ve kizbe ihtimâli olan, ikisi arasında gidip gelen bir sözdür. Bunları ikrar edenin (kelime-i şehâdeteyni getiren), ikrar ettiği şeyin hilâfının câiz olmadığı tarzında bir şuûra sahip olması gerekir. Ancak bu durumda yapılan şey "hasen" olur, aksi takdirde ise o iş kabih olur.

Bu cümlelerle Kādî Abdülcebbâr'ın söylediği şu ifadenin doğruluğu ortaya çıkmış olmaktadır: "Söz ve fiil türünde diğer hükümler de ancak mârifetullahtan sonra hasen olur. Böylece mârifetullahın ancak nazarla oluştuğu sâbit olmuş oldu. Bundan dolayı da nazarın, vâciplerin ilki olması gerekmektedir."

Fasıl: [Hasenin, Şer'î Vâciplerden Bir Kısmında Vücûb İfade Etmediği Konusu]

Sözün akışı mârifetullah'ın vâcip olduğu, onun da ancak nazarla oluşacağı, nazarın vâcip hatta bütün vâciplerin ilki olduğu yönündedir. Vücûb lafzıyla işaret edilen şeyin delâletinin gereği de bu şekildedir. Müellif, hasen lafzına işaret ederek: "Söz ve fiil türünden diğer hükümler de sadece mârifetullahtan sonra hasen olur." dedi. O, bu durumda iki tür mazeret ileri sürebileceğini söyledi: Birincisi, hasenin şer'î vâciplerde, vücûbtan ayrılmaz bir şey olması hâlidir. Nitekim vaktinden önce namaz kılmak, ramazan ayı girmeden önce oruç tutmak veya yeterli imkâna sahip değilken hacca gitmek farz olmadığı gibi, hasen de değildir. Durum, örneklendirdiğimiz şekilde olduğunda, onun hasen veya vücûb lafzı ile zikredilmesi arasında herhangi bir fark yoktur.

Ancak bu yöntem, bütün şer'î vâciplerde aynı değildir. Nitekim, bir yıl dolmadan önce zekât verilmesi için vâcip lafzı kullanılmasa da, onun için makbûl (hasen) denilebilir. Şayet buna itiraz edilirse, yapılan itirazın başka bir mâzerete dayanması daha uygundur; o da şudur: Vücûbun, hasene dayanan çeşitleri vardır. Her ne kadar akıl, vâcip olmadan hasen olmayı câiz görse de; vâcip, hasen olmadan vâcip olmaz. Durum böyle olduğunda, Kādî Abdülcebbâr söz ve fiil türünden diğer hükümlerin ancak mârifetullahtan sonra hasen olabileceğini belirtmiş ve onların vâcip olmamasının daha uygun ve gerçekçi olduğunu kaydetmiştir. İşte ikinci mâzeret de budur.

وهذا قولٌ يحتمل الصدق والكذب، متردّدٌ بينهما؛ فالمقرّ بهما لا بد من أن يكون على بصيرةٍ مما يقر به بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك وإلا قبح.

فقد بان بهذه الجملة مصداق ما قاله رحمه الله: إن سائر الشرائع من قولٍ وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، وثبت أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

فصل:[في الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية إلا في بعض الواجبات]

اعلم أن سياق الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة، وأنها لا تحصل إلا بالنظر، وأن النظر واجب، وأنه أول الواجبات لما اقتضى أن تكون الدلالة بلفظ الوجوب، وقد دل عليه بلفظ الحسن فقال: إن سائر الشرائع من قولٍ وفعلٍ لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى. اعتذر عند ذلك بوجهين اثنين؛ أحدهما أن الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية، ولهذا إن الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تحسن، وكذلك صوم شهر رمضان قبل دخول الشهر كما لا يحسن لا يجب، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن فلا فرق بين أن يذكر بلفظ الحسن، وبين أن يذكر بلفظ الوجوب إذا كان الحال ما ذكرناه.

إلا أن هذه الطريقة مما لا يطرد في جميع الواجبات الشرعية، فإن الزكاة قبل دخول الحول تحسن وإن لم تجب، وإن اعتذر عنه فالأولى أن يعتمد وجهاً آخر وهو أن الوجوب يتفرع على الحسن فلا يكون الواجب واجباً حتى يكون حسناً، وإن جاز من العقل أن يكون حسناً وإن لم يجب، إذا ثبت هذا. وقد بيّن رحمه الله أن سائر الشرائع من قولٍ وفعلٍ لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، فبأن لا تجب أولى وأحق، فهذا هو العذر الثاني.

Fasıl: [Allah'ın İnsana Verdiği Nimetlerin İlki Nedir?]

Kādî Abdülcebbâr kendi kendine şu soruyu yöneltti: Şayet "Allah'ın sana verdiği ilk nimet nedir?" diye sorulursa, buna: "Bana fayda sağlamak için, beni diri olarak yaratmasıdır" diye cevap veririm. Burada evveli ve âhiri bulunan vâcipler söz konusu olunca ve bunların ilki ortaya çıkınca, Allah Teâlâ'nın bize başı ve sonu olan nimetler vermesi gerekli olur. İşte müellif, önce bunlar hakkında konuşmanın, öncelikle de nimet, onu veren (mün'im) ve bunlarla ilgili hususların hakikatinin açıklanması gerektiğini düşündü.

[Nimetin Tanımı]

Nimet, "iyilik yapmayı amaçlayan bir fâilden, başkasına ulaşan her türlü meşrû menfaat" şeklinde tanımlanabilir. Ancak onun, mutlaka bir menfaat olması gerekir. Çünkü ondan zararlı sonuç (mazarrat) doğarsa, o nimet olmaz. Burada sırf zarar (mahzâ mazarrat) kaydı, Allah Teâlâ tarafından canlılara verilen bazı hastalık ve elemleri kapsam dışında tutmak içindir. Çünkü onlara ödenen bazı bedeller varsa, bunlar mahza mazarrat olamazlar.

Elbette, onların hasen olmaları gerekir. Çünkü kötü (kabih) olmaları hâlinde, kendilerine şükür gerekmezdi. Nimetin gereği ise, onun karşılığında şükre müstahak olmaktır. Şeyhimiz Ebû Ali'nin söylediği de işte budur.

Bu konuda Ebû Hâşim, ona muhalefet ederek nimetin de kabih olabileceğini söylemiş ve bu konuda şu delilleri ortaya koymuştur: Allah Teâlâ, eğer sevabı hak etmeyeni ödüllendirseydi, kabih olduğu halde ona nimet vermiş olurdu. "Onun kabih olduğunu söyledik" çünkü nimet, tâzimden ayrılamaz. Dolayısıyla işe onunla başlamak kabihtir. Nitekim zikrettiğimiz örnekte olduğu üzere bizden birinin, "Tâzimle başlamak kabihtir" şıkkı dışındaki bir tevcihle (sebeple) anne-babasını tâzim ettiği gibi, yabancı birisini tâzim etmesi kabihtir. Aynı şekilde birisi, kendini muhtaç hâle getirecek şekilde bütün mülkünü başkasına temlîk etse, her ne kadar yaptığı iş kendi açısından kabih olsa bile. Bu davranışından dolayı birisine nimet vermiş olması sebebiyle teşekkürü hak etmiş olur. Çünkü Allah Teâlâ: "Ne elini sıkıp boynuna bağlayan bir cimri, ne de elindekini büsbütün saçıp savuran bir müsrif ol!"[43] buyurmaktadır. Ancak bu hususta Ebû Ali'nin: "Bunun nimet olduğunu kabul etmiyorum" demesi gerekir. Çünkü nimetin gereği, karşılığında teşekkürün elde edilmesidir.

فصل:[في أول ما أنعم الله على الإنسان]

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إن قيل ما أول ما أنعم الله عليك؟ فقل: خلْقُه إياي حياً لينفعني. اعلم أنه لما كان ههنا واجباتٌ لها أولٌ وآخر، وتبين أولها، وكان لله تعالى علينا نعمٌ لها أولٌ وآخر، أراد أن يتكلم فيها. والأصل أن بيّن أولاً حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك.

[تعريف النعمة]

اعلم أن النعمة هي كل منفعةٍ حسنةٍ واصلةٍ إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه. ولا بد من أن تكون منفعة؛ لأنها لو كانت مضرةً محضةً لما كانت نعمة. وقولنا: مضرة محضة، احترازٌ عن الآلام والأسقام التي يوصلها الله تعالى إلى الحيوانات؛ فإنها لما كانت في مقابلتها الأعراض الموفية عليها لا تكون مضاراً محضة.

ولا بد من أن تكون حسنة لأنها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر، والنعمة من حقها أن يستحق عليها الشكر. هذا هو الذي يقول الشيخ أبو علي.

وقد خالفه فيه أبو هاشم وجوَّز في النعمة أن تكون قبيحة، واستدل على ذلك بأن قال: إن الله تعالى لو أثاب من لم يستحق الثواب فإنه يكون منعماً عليه مع أن ذلك قبيح. وإنما قلنا: إنه قبيح؛ لأنه لا ينفك عن التعظيم، والابتداء به قبيح. ألا ترى أنه يقبح من أحدنا أن يعظم أجنبياً على الحد الذي يعظم والديه لا لوجهٍ سوى ما ذكرناه من أن الابتداء بالتعظيم قبيح. وكذلك فإن أحدنا لو كان مَلَّك الغير جميع ما يملكه حتى يفقر نفسه لكان منعماً عليه بذلك مستحقاً للشكر من جهته وإن كان ما فعله قبيحاً لقوله ﷺ: ﴿ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾. إلا أن لأبي علي أن يقول: إني لا أسلم أن ذلك نعمة؛ لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر،

Şayet onu Allah Teâlâ vermiş ise başkasına teşekkür gerekmez. Eğer sevaplandırılan tarafından şükre müstehak olursa, o buna Allah'tan gelen sevap ve menfaat sâyesinde müstehak olmuş olur. Elindeki mülkün tümünü başkasına temlîk edenin durumu da böyledir. O, işlediği bu fiil dolayısıyla medhe ve şükre müstehak olmuş olmaz. Şayet teşekkürü hak etmiş ise, şüphesiz söz konusu menfaatlere onun sâyesinde ulaştığı için buna müstehaktır. Bu da aklen uzak bir ihtimâl değildir. Çünkü nimeti verene (mün'ime) teşekkür etmek, sadece nimet verdiği zaman gerekli değildir. Zira kendisinden hiçbir fiil sâdır olmadan da onun şükre müstehak olması aklen câizdir. Nitekim birisi, diğerine kendisine teşekkür etmesini gerektirmeyen bir şey yapacak olsa, kendisi için yapılan bir iş olmamasına rağmen, yine de teşekkür gerekebilir. Meselâ birisi kölesine "şu parayı falancaya götür" diye emretse, o da efendisinin emrini yerine getirse, bu iş her ne kadar bizzat köle tarafından yapılmış bir iyilik değilse de, köle parayı kendisine götürmek sûretiyle o kişiye bir nimeti ulaştırmış ve efendisi sebebiyle teşekküre müstehak olmuş olur. Aynı şekilde alacaklı, borçlusunu arayıp ondan borcunu istemezse, bir anlamda ona nimet vermiş ve bundan dolayı da teşekkürü gerektiren bir fiil yapmadığı halde, talepte bulunmaması sebebiyle şükre müstehak olmuş olur.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, tıpkı Allah'ın emrettiği bir vâcibi terk edenin, hiçbir fiil işlemeden yergi ve cezaya müstehak olması gibi; mün'im de bazen hiçbir fiil işlemeden nimet veren ve teşekkürü hak eden durumunda olabilir.

Nimetin tanımında tarife "başkasına ulaşma" kaydını koyduk. Çünkü menfaat sonuçta sadece kendine dönecek olsaydı, nimet olmazdı. Zira nimet, karşılığında şükre müstehak olmayı gerektirir. Ancak insanın kendinden dolayı da teşekküre müstehak olması akla aykırı değildir.

[İhsândan Amaç]

Nimetin tanımında nimet verenin (mün'im), muhatabına verdiği şeyle bir iyilik yapmayı kastetmiş olmasını gerekli gördük. Çünkü nimet veren, nimetle başkasına bir menfaat sağlamayı düşünmeyip kendine fayda sağlamayı amaç edinirse, gerçekte nimet veren olamaz. Meselâ elbise satan bir kişi, dilediğini istemek ve bedelini almak üzere müşterisine bezden bir taht takdim etse, ona nimet vermiş olmaz. Çünkü bununla karşısındakini değil, kendi menfaatini düşünmüş olur.

ولو فعله الله تعالى عن ذلك لم يستحق الشكر، ولو استحق الشكر من المثاب فإنما يستحق لأن المثاب وصل إلى ذلك الثواب والنفع من جهته ﷻ. وكذلك الكلام فيمن مَلَّك الغير جميع ما يملكه أنه لا يستحق بذلك الذي فعله مدحاً ولا شكراً، ولو استحق الشكر من جهته إنما يستحق لأنه وصل إلى ما وصل إليه من المنافع من جهته وهذا غير مستبعد؛ لأنه ليس يجب في المنعم أن يكون قد فعل شيئاً فيستحق به الشكر لا محالة، بل لا يمتنع استحقاقه للشكر وإن لم يكن منه فعل أصلاً. ألا ترى أن من اكتسب في جنب الغير ما لا يلزمه شكر ذلك الغير وإن لم يكن منه إليه فعلٌ ينصرف هذا الشكر إليه. وكذلك فإن أحدنا إذا أمر غلامه بأن يدفع دراهم إلى الغير، يكون منعماً عليه مستحقاً للشكر من جهته، وإن لم يكن منه إليه فعل. وكذلك فمن لم يطالب غريمه بالدين كان منعماً عليه مستحقاً للشكر من جهته من غير فعلٍ ينصرف إليه الشكر.

فعلم أن المنعم قد يكون منعماً عليه مستحقاً للشكر وإن لم يكن له فعل أصلاً، كما أن المُخِلّ بالواجب قد يكون مستحقاً للذم وإن لم يكن منه فعل.

واعتبرنا أن تكون واصلة إلى الغير لأنه لو أوصلها إلى نفسه لا تكون نعمة؛ لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر، ومن المستبعد أن يستحق الإنسان من نفسه لنفسه الشكر.

[قصد الإحسان]

واعتبرنا أن يكون فاعلها قصد بها الإحسان إليه؛ لأنه لو لم يقصد بها منفعته وكان مقصده منفعة نفسه لم يكن منعماً. ألا ترى أن البزّاز إذا قدم إلى غيره تختاً من بز ليختار منه ما شاء ويأخذ منه الثمن فإنه لا يكون منعماً عليه لما قصد بذلك نفع نفسه لا نفعه،

Bunun gibi, bir kişi, satarak kendisine kazanç sağlamak üzere değerli bazı elbiseleri çevresindekilere veya hizmetçilerine bırakacak olsa, bu davranışıyla onlara nimet vermiş olmaz. Çünkü onun amacı muhataplarına değil, kendine fayda sağlamaktır. Aynı şekilde birisi sırf kendini mutlu etmek için, çocuklarına güzel bir geçim kaynağı bağışlasa, onlara nimet vermiş olmaz. Çünkü buradaki amacı sırf kendine fayda sağlamaktır. Şayet bu baba, çocuklarına bir şey bağışladığında daha çok onların faydalanmasını ve mutluluğunu amaç edinir, ayrıca bundan kendisine yönelik herhangi bir menfaat düşünmezse, onun hakkında "çocuklarına nimet veren bir ebeveyn" nitelemesi yapılabilir. Aynı şekilde birisi, başka bir kişiyi ücretle istihdâm etse ve ona ücretini tam tamına verse, o kişiye nimet vermiş olmaz. Çünkü onun buradaki amacı, kendine menfaat temin etmektir. Ayrıca bunun karşılığında bir teklif de gerekmez. Şayet böyle olsaydı, Allah Teâlâ'nın bununla bize nimet veren olmaması gerekirdi. Çünkü Allah Teâlâ hakkında fayda düşünmek imkânsızdır, bundan dolayı da O'nun kendine menfaat sağlaması söz konusu olamaz. O'nun maksadı bizi sadece teklifle ulaşılan bir dereceye yükseltmektir. Böylece nimet veren, verdiği nimetle amacının, başkasına ihsânda bulunmak olması gerektiği anlaşılmış olmaktadır.

[Menfaatin Anlamı]

"Nimeti, menfaat ile ilişkilendiriyorsunuz, peki menfaat ne demektir?" denirse; bu soruyu "lezzet ve sürûr veya bunların her ikisine ya da ikisinden birine ulaştıran şeydir" şeklinde cevaplarız. Lezzete gelince bu, birinin bir başkasını kaşımasına, birinin ağzına tatlı bir lokma koymaya veya ona güzel bir elbise hediye etmeye benzer. Bu eylemlerle muhataba lezzet ve sevinç ulaştırılmış olur. Lezzet ve sürûra ulaştıran şeyler, birine istediği şeyleri alması için dirhem ve dinar verme gibidir. Bu ikisinden sadece birine ulaştırana gelince, bu bir hazinenin gösterilmesi yoluyla sürûra götüren şeyleri yapmış olmasına benzer. Bundan dolayı, bizzat fayda olmadığı halde, ona götüren bir şey olması dolayısıyla zararı gidermeyi de biz fayda olarak addettik. "Ölüme mahkûm bir insanı bağışlayan ve onu ölümden kurtaran kişi, bu sebeple ona nimet vermiş ve fayda sağlamış olur" diyoruz. Dolayısıyla biz gerçekte bizzat fayda olmadığı halde, menfaatlerin kaynağı ve onları temine vasıta olması sebebiyle, hayatın da menfaat olduğu görüşündeyiz. Bize göre nimetin tanımı bundan ibârettir.

وكذلك فمن قطع الثياب الفاخرة لجواريه وغلمانه ليربح عليهم إذا باعهم، لم يكن بذلك منعماً عليهم لما كان غرضه بذلك نفع نفسه لا نفعهم، وكذلك فمن أنفق على أولاده نفقةً جميلةً لسرور نفسه لم يكن بذلك منعماً عليهم لما كان غرضه بذلك نفع نفسه، وإن كان الغالب من حال الآباء أنهم إذا أنفقوا شيئاً على أولادهم كان غرضهم نفع الأولاد ومسرتهم وما يثبت لهم من السرور يكون على وجه المتبع، فلذلك يحكم بكونهم منعمين عليهم، وكذلك فمن استأجر أجيراً ووفر عليه الأجرة لم يكن بذلك منعماً عليه لما كان غرضه بذلك نفع نفسه، ولا يلزم على هذا التكليف، فيقال: كان يجب أن لا يكون الله تعالى منعماً به علينا؛ لأجل أن النفع يستحيل عليه جل وعز فلا يمكن أن يكون غرضه بذلك نفع نفسه، وإنما غرضه بذلك تعريفنا إلى درجةٍ لا تنال إلا بالتكليف، فصح أنه لا بد من أن يكون قصد فاعلها بها وجه الإحسان إلى الغير.

[معنى المنفعة]

فإن قيل: قد فسرتم النعمة بالمنفعة، فما معنى المنفعة؟ قيل له: معناها اللذة والسرور، أو ما يؤدي إليهما، أو إلى أحدهما. أما اللذة فكأن يحك جرب أحدنا الغير، أو يضع لقمةً شهيةً في فمه، أو يخلع عليه خلعةً نفيسة، فيكون قد أوصل إليه اللذة والسرور. وأما ما يؤدي إليهما، فكأن يدفع إليه دراهم أو دنانير يشتري بها ما يشاء. أو ما يؤدي إلى أحدهما، فكأن يدله على كنز فيكون قد فعل به ما يؤدي إلى السرور. ولهذه الجملة عددنا دفع الضرر في النفع وإن لم يكن نفعاً بنفسه لما كان مؤدياً إليه فقلنا: إن من استوهب إنساناً قدم للقتل وخلصه منه كان منعماً عليه بذلك نافعاً له. ولذلك حكمنا أيضاً بكون الحياة نفعاً وإن لم تكن نفعاً بنفسها لكونها أصلاً في المنافع ومؤدية إليها. هذا حد النعمة.

[Nimet Verenin (Mün'im) Anlamı]

Nimet veren tıpkı mükrim, mücmil ve muhsin örneklerinde olduğu gibi, "nimeti ulaştıran" demektir. Bu açıklamaya başka bir şey eklenemez. Çünkü mün'im, "nimet" kelimesinden türetilmiş bir isimdir. Tıpkı mükrimin "ikrâm"dan ve muhsinin de "ihsân" kökünden türetildiği gibi. Bu gibi türemiş isimlerin anlamları, bunların türetildikleri kökle bağlantı kurularak açıklanabilir. Sözgelimi "dârib" (vuran) kelimesini açıklarken, bunun türetildiği "darb" fiilinin fâili olduğunun ötesinde bir şey söylenemez. "Şâtim" (söven), "kâsir" (kıran) vb. müştak isimlerde de durum aynıdır.

Durumun böyle olduğu anlaşılınca, mün'imin de nimet fiili ile ve onu bizzat yapma ile "mün'im" olduğu açıktır. Bu, tıpkı aç bir kimseyi doyurmak, çıplağı giydirmek veya bu anlama gelecek bir fiille olur. Bununla beraber bazen kişiden hiçbir fiil sâdır olmadığı halde, o kişi mün'im olur. Alacaklının borçlusundan -ister vazgeçmek, isterse mühlet vermek şeklinde olsun- alacağını istememesi buna örnek olarak verilebilir. Bunun gayb âlemindeki benzeri, Allah'ın âsileri cezalandırmaktan vazgeçerek onları affetmesidir. Çünkü Allah Teâlâ bu yolla, yani onları cezalandırmaksızın affetmek sûretiyle onlara in'amda bulunmuş, nimet vermiş olur. Halbuki görünürde Allah'tan onlara yönelik herhangi bir fiil sâdır olmuş değildir. İşte böylece îrâd ettiğimiz hususun sahih ve kesin olduğu açıklanmış olmaktadır.

[Nimet Veren, Nimete Kavuşan Kişinin Teşekkürünü Ne Zaman Hak Eder?]

Kâdî Abdülcebbâr, kendi kendine "mün'im, kendisine nimet verilen kişinin teşekkürünü ne zaman hak eder?" sorusunu sorarak, bunu şöyle cevapladı: Mün'im, nimete kavuşan kişinin teşekkürünü, nimete muhatap olanın, söz konusu nimetin karşılığı olan sıkıntıdan kurtulduğunda veya onun karşılığını tam olarak aldığında hak eder. Bu, açık bir şeydir. Meselâ birisi bir başkasına bir miktar para verse veya bu miktara eşit tutardaki bir elbiseyi ona ayırsa ya da ona bu elbiseyi giydirse; sonra da kalkıp aynı kişinin çocuğunu öldürse, hiç o kişiden teşekkür bekleyebilir mi? Zira burada karşı tarafa teşekkürün ifade edilmesine ciddi bir engel bulunmaktadır. Nitekim teşekkürü hak etme, ancak muhataba yönelik bir nimet varsa söz konusu olabilir. Ancak, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi nimet ile kötülük bir araya geldiğinde; söz konusu kötülük, nimetlere şükredilmesine engel olduğu gibi, mün'imin teşekkürü hak etmesine de mâni olur.

[معنى المنعم]

وأما المنعِم فهو فاعل النعمة، كالمكرم والمجمل والمحسن، فلا يزاد في تفسيره على هذا لأنه اسمٌ مشتقٌ من النعمة، كما أن المكرم والمحسن مشتق من الإكرام والإحسان، والأسامي المشتقة لا يرجع في بيان فائدتها إلا إلى المشتق منه، فلا يزاد في تفسير الضارب على أنه فاعلٌ للضرب الذي اشتق منه، وكذا القول في الشاتم والكاسر وغيرهما من الأسامي المشتقة.

وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أن المنعم قد يكون منعماً بفعله النعمة ومباشرته لها وذلك بأن يطعم جائعاً أو يكسو عارياً، أو بفعل ما يؤدي إلى ذلك. وقد يكون منعماً وإن لم يصدر منه فعلٌ أصلاً كأن لا يطالب غريمه بالدَين، أما إبراءً لذمته أو ترفيهاً عليه، ونظير ذلك في الغائب عفو الله عن العصاة، وإن لم يعاقبهم فإنه جل وعز لو عفا عنهم ولم يعاقبهم لكان منعماً عليهم بذلك، وإن لم يصدر منه فعلٌ إليهم، فصح وتقرر إذاً ما أردناه.

[متى يستحق المنعم الشكر من المنعم عليه]

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال: متى يستحق المنعم من المنعَم عليه الشكر، وأجاب: بأنه إنما يستحق الشكر من جهته إذا خلصت النعمة عن إساءة تقابلها أو توفي عليها. وذلك ظاهر، فإن من أعطى غيره ديناراً أو فرَّق عليه ثوباً يساوي هذا القدر أو كساه ثوباً ثم قتل له ولداً فإنه لا يستحق من جهته شكراً. إلا أن هذا كلامٌ فيما يمنع الشكر من الاستقرار، فأما الاستحقاق فثابتٌ حال النعمة، اللهم إلا إذا جمع بين النعمة والإساءة فحينئذٍ كما تمنع الإساءة من استقرار الشكر على النعمة، تمنع من استحقاقه أيضاً.

[Şükrün Hakikati]

Nimet, şükrü gerektirdiğinden, müellif önce şükrün hakikati hakkında söz etmeyi gerekli buldu. Aslında bu hususta doğru olan sıralamanın, önce şükrün hakikatini açıklamak, sonra da nimeti verenin teşekkürü hak edişi konusunda söz etmek şeklinde olması gerekiyorsa da, biz bu konuda müellifin tercihine uyduk.

Bu hususta sözün özü şudur: Şükür, mün'imin verdiği nimeti bir çeşit saygıyla itirâf etmektir. Burada şükrün belirtilen bu iki özelliğinin muhakkak bir arada bulundurulması gerekir. Çünkü şayet birisi nimete mazhar olup da, mün'imin kendisine yönelik bu nimetini itirâf etse, fakat bunu saygısını belirtmeden, sözgelimi: "Bu, bana falanın giydirdiği bir elbisedir" deyip sussa, mün'ime şükretmiş olmaz. Öte yandan mün'imin adını anmadan onu sadece tâzim etse ve: "Allah falana şöyle yaptırdı" deyip nimeti belirtmese ve onu itirâf da etmese, yine şükretmiş olmaz. Ancak şükrün "itirâf ve tâzim" şeklindeki bu iki özelliğini bir arada bulundurarak: "Bu, falanın bana giydirdiği elbisedir. Allah, bu ikrâmından dolayı onu mükâfatlandırsın" dese veya yaptığı bu güzel davranıştan dolayı ona teşekkür etse, işte o zaman şükretmiş olur.

Sonra şükür ve itirâf bazen dil ile olur. Bu ise zikrettiğimiz şekilde olup kişinin nimete teşekkür etmemekle suçlanması durumunda zorunlu hâle gelir. Her hâlükârda onu âdet edinmesi ise gerekmez. Bazen de kalble olur. Bundan vazgeçme yani dil ile ifadeye başvurma, kendisine mün'imin nimetini bilme ve ona karşı teşekkürünü ifade etme konusunda eleştirildiğinde söz konusudur. Bu, unutma ve dalgınlık dışında, bir nimete muhatap olan kişi için her zaman gereklidir.

Şükür bazen dil, bazen kalb, bazen de bir takım özel fiillerle olur. Namaz, oruç, hac, cihâd gibi kendileriyle Allah'a yaklaşılan ibâdetler bunun örnekleridir. Zira bunlar, nimet ve iyilikleri karşılığında Allah'a teşekkür yerine geçen fiillerdir. Ancak şükrün bu çeşidi, sadece Allah Teâlâ'ya yöneliktir. Çünkü mümkün olan alçak gönüllülük ve içtenliğin (tezellül ve hudû') tam anlamıyla ifası, sadece bütün nimetlerin kaynağı olana yaraşır. Nimetlerin kaynağına kâdir olan ise sadece Allah Teâlâ'dır. Müellif, bu sebeple teşekkürün bu çeşidini Allah'a tahsis etmiştir.

[حقيقة الشكر]

ثم تكلم بعد ذلك في حقيقة الشكر لما كان من حق النعمة أني تستحق الشكر، وكان الترتيب الصحيح في ذلك أن يبين أولاً حقيقة الشكر، ثم يترتب الكلام في كيفية استحقاق المنعم له، لكنه كذا أورده فتبعناه.

٥ وجملة القول في ذلك أن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضربٍ من التعظيم، ولا بد من اعتبار الوصفين جميعاً لأنه لو اعترف بنعمة المنعم ولم يعظم فقال: هذا ثوب كسانيه فلان، وسكت ولم يكن شاكراً، ولو عظَّم من دون الاعتراف فقال: فعل الله لفلانٍ كذا، ولم يذكر النعمة ولا اعترف بها لم يكن شاكراً أيضاً، وإنما يكون شاكراً إذا جمع بين الأمرين جميعاً فقال: هذا
١٠ ثوب كسانيه فلان جزاه الله عني خيراً، أو شكر له صنيعه وفعله.

ثم إن هذا الشكر والاعتراف قد يكون باللسان والمرجع به إلى ما ذكرناه ولا يجب إلا إذا اتهم بكفران النعمة، فأما أن يدينه بكل حال فلا. وقد يكون بالقلب، والمرجع به إلى العلم بنعمة المنعم والعزم على إظهار شكرها إذا لحقته تهمةٌ في ذلك، وهذا مما يجب دائماً ولا يسقط إلا عند سهو أو غفلة.

١٥ وكما أن الشكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب، فقد يكون بضربٍ من الأفعال المخصوصة؛ نحو هذه العبادات التي تتقرب بها إلى الله تعالى من صلاةٍ وصيامٍ وحجٍّ وجهاد، فإنها جاريةٌ مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه. إلا أن هذا الضرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى؛ لأنه إنما يؤدي على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، وذلك لا يستحق إلا على
٢٠ أصول النعم، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى، فلذلك اختص باستحقاق هذا الضرب من الشكر.

Sonra kişi bu ibâdetleri yaptığı ve böylece şükrü yerine getirdiği takdirde, insanlara yapılan teşekkürün aksine, Allah'ın vereceği başka nimetleri de hak etmiş olur. Zira birimize teşekkür edildiğinde, ondan başka bir nimet söz konusu olmaz. Bunun sebebi şudur: Allah Teâlâ, şükrü bize meşakkatli bir görev kılmıştır. Tâbii, şükrün karşılığında ona ödenecek bir bedel olmalıdır. Aksi takdirde bu zulüm olur. Bunu, birinin başkasını meşakkatli bir işle mükellef tuttuktan sonra ona herhangi bir bedel ödememesi örneğiyle açıklayabiliriz. Bu, açık bir haksızlık olması sebebiyle, görünen dünyada doğru olmadığı gibi, gayb âleminde de doğru olmaz, dolayısıyla çirkindir. Bizim bu konudaki yöntemimiz ise böyle değildir. Çünkü başkalarına teşekkür, O'na şükür kadar meşakkatli bir iş değildir. Onu bu özellikte yaratan Allah Teâlâ'dır. Şüphesiz ki O'na şükreden, bol sevap ve büyük ecre hak kazanmış olur. Bu nedenledir ki Allah Teâlâ, anne babaya teşekkür etmeyi bize vâcip kılmıştır. Kim onların bize yönelik nimetlerine teşekkür ederse, Allah tarafından başka nimet ve menfaatlere de müstahâk olur. Nimetin hakikati, mün'im ve bunlarla ilgili diğer hususlarda söylenecekler bundan ibârettir. Bundan sonra, Allah Teâlâ'nın bize verdiği ilk nimetin ne olduğu konusuna dönebiliriz.

[Allah'ın Bize İlk Nimeti]

Müellif, bu konuya dönerek şöyle dedi: Allah'ın bütün canlılara verdiği ilk nimet, hayat nimetinden yararlandırmak üzere onları "canlı" olarak yaratmasıdır. Biz de O'nun, mahlûkâtını faydalandırmak üzere, onları diri olarak yaratmış olduğunu biliyoruz. Çünkü O, şayet ma'dûmda (yok) olduğu gibi, onları hiç yaratmamış veya cemâdâtta (cansız varlıklar) olduğu gibi cansız olarak yaratmış olsaydı, onlara nimet vermiş olmazdı. Şayet onu menfaat için değil, zarar görmesi için yaratmış olsaydı, kâfir ve fâsıkları cehenneme gönderdiğinde kendilerini diri olarak haşretmesi sebebiyle onlara nimet vermiş olmadığı gibi; onları bir şeyden faydalanmaları için değil, zarar görmeleri için diri olarak yaratmış olurdu. Bu durumda da yine onlara nimet vermiş olmazdı. Çünkü onları, bir şeyden faydalanmaları için değil, zarar görmeleri için yaratmış olurdu. Bu konuda şu üç noktaya dikkat edilmesi gerekir: Bunlar yaratma ve canlı kılma ile bunlardaki nihâî amacın, ilgiliyi herhangi bir şekilde faydalandırmaya yönelik olması hususlarıdır.

Bu sebeple, cebri[44] savunanların bu görüşe dayanarak Allah Teâlâ'nın herhangi bir kimseye dünyevî veya dinî bir nimetinin olduğunu itiraf etmelerinin mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

ثم إن المرء متى أتى بهذه العبادات وأدى هذا الشكر، استحق من الله تعالى نفعاً آخر ونعمةً أخرى بخلاف الشكر منا إذا شكر أحدنا فإنه ليس يستحق من جهته شيئاً آخر. والسبب في ذلك هو أن الله تعالى هو الذي جعل الشكر شاقاً علينا، فلا بد أن يكون في مقابله ما يوفى عليه شكره وإلا كان ظلماً، وكان بمنزلته أن يكلف أحدنا غيره عملاً شاقاً ولم يوفر عليه أجراً، فكما أن ذلك قبيحٌ في الشاهد لكونه ظلماً فكذلك في الغائب. وليس كذلك سبيل أحدنا فإنه لم يجعل الشكر شاقاً على الغير، وإنما الله تعالى جعله بهذه الصفة، فلا جرم أن مَن شكره استحق عليه الثواب الجزيل والأجر العظيم. ولهذا فإنه تعالى لما أوجب علينا شكر الوالدين، فمن شكر نعمهما البارئة الوالدة فإنه يستحق من الله تعالى نفعاً آخر ونعمةً أخرى. فعلى هذا يجري القول في حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بهما. ونعود بعد هذه الجملة إلى الكلام في أول نعمةٍ أنعم الله تعالى بها علينا.

[أول نعم الله علينا]

فقد عاد رحمه الله تعالى إلى ذلك فيقول: إن أول نعمةٍ أنعم الله تعالى بها على الحي خلْقه إياه حياً لينفعه بذلك؛ واعتبرنا خلقه إياه حياً لينفعه لأنه لو لم يخلقه لم يكن منعماً عليه كما في المعدوم، ولو خلقه غير حي لم يكن منعماً عليه أيضاً كما في الجمادات، ولو خلقه حياً لا لينفعه بل ليضره لم يكن منعماً عليه أيضاً كما في الكفار والفساق إذا أعادهم للنار فإنه لا يكون منعماً عليهم وإن خلقهم أحياء، لما لم يخلقهم لينفعهم بل ليضرهم، فلا بد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة؛ الخلق والحياة وأن يكون غرضه به نفعه.

ولهذا قلنا: إن المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا أن لله تعالى نعمةً على أحد؛ لا نعمة الدنيا، ولا نعمة الدين،

Çünkü onlar, Allah Teâlâ'nın mahlûkâtı fayda veya zarar şeklinde nitelenebilecek bir maksada binâen yaratmadığını,aksine onları abes olarak yarattığını söyleyebilmektedirler. Halbuki Allah Teâlâ, bundan münezzehtir. Bu yaklaşım, onların Allah Teâlâ'nın ibâdete lâyık bir ilâh olmadığını itiraf etmelerini de gerektirir. Çünkü ibâdet, Yaratıcıya saygıda (huşûda) son nokta, şükürde de nihâî amaçtır. Şükür ise, ancak birisine nimet verme karşılığında hak edilir. Mâdem ki onlar, Allah'ın nimet veren (mün'im) olduğunu hiç bir şekilde tasvip etmiyorlar, O'nun ilâhlığını ve şükürde son nokta olan ibâdete lâyık yegâne Zât olduğunu bilmeleri nasıl mümkün oluyor?

Bütün bunlar, bu konuya ilişkin ârızî hususlardır.

Asıl konumuza dönersek, Allah Teâlâ'nın canlılara verdiği ilk nimetin hayat olduğunu söylemiştik. Hayatın bir nimet olduğuna delil, onun, kendisi ile fayda temin edilen bir şey olması ve onsuz veya onun katkısı olmadan diğer nimetlerden faydalanmanın imkânsızlığıdır. Bu sebeple de onun en önemli nimet olduğunu söylüyoruz. Nimet ise -daha önce açıkladığımız üzere- bazen bizzat menfaat olmadığı halde, bir menfaate ulaştırması veya onun gerçekleşmesine vesile olması dolayısıyla nimet sayılır.

Şayet: "Onun faydalanmaya uygun olmasının nimet olmasına delâleti, zarara uygunluğunun ceza olmasına delâletinden daha tercih edilir olmadığı, dolayısıyla onun nimet kabul edilemeyeceği?" söylenirse, şu karşılık verilir: Durum sizin zannettiğiniz gibi değildir. Çünkü burada sözü edilen iki vasıftan sadece birini gerçekleştiren bir tahsis edici (muhassıs) vardır. O da Allah Teâlâ'nın, onunla bu kişiye fayda sağlamayı istemesidir. Bu nedenle: "Allah Teâlâ, kâfir ve fâsıkları cehenneme iâde ettiğinde, onlarda hayatı yaratmakla faydalarını kastetmemiş olması sebebiyle onlara nimet vermiş olmaz" diyoruz.

Bu açıklamalardan sonra hayatın bir nimet olduğunu anladığın takdirde, onun Allah'ın bize verdiği nimetlerin ilki olduğuna delâlet ettiğini; bütün diğer menfaatleri –ister varlıkları ister kendilerinden faydalanmanın mümkün olması bakımından- ise hayata bağlı oldukları gerçeğiyle kanıtlayabilirsin. Bu da hayatın Allah'ın bahşettiği ilk nimet olarak kabul edilmesine bağlıdır.

Şayet: "Canlının, canlı olmasını sağlayan söz, neden Allah Teâlâ'nın bize verdiği ilk nimet olmasın? Çünkü hayat, onun üzerine binâ edilmiştir" denilirse, "Nimetten faydalanmanın gerçekleşmesi konusunda 'söz'ün hiç bir tesiri yoktur. Bu hususta etkili olan tek şey hayattır.

لتجويزهم أن يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرضٍ أصلاً، لا لمنفعةٍ ولا لمضرة، بل خلقهم عبثاً، تعالى عن ذلك. وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى إلهاً تحق له العبادة؛ لأن العبادة هي النهاية في الخشوع والغاية في الشكر، والشكر إنما يُستحق على نعمة، فإذا لم يمكن القوم أن يعرفوا كونه منعماً أصلاً كيف يمكنهم معرفة إلهيته واستحقاقه للعبادة التي هي النهاية في الشكر.

وهذا كله عارضٌ في الكلام.

والغرض المقصود هو أن الحياة أولى نعمةٍ أنعم الله تعالى بها على الحي. والدليل على أن الحياة نعمة هو أنها مصححةٌ للانتفاع بها حتى لا يصح التنعم إلا بها وإلا لأجلها، فيجب أن تكون نعمة. والنعمة قد تكون نعمة وإن لم تكن نفعاً بنفسها إذا كانت مؤديةً إلى المنفعة أو مصححةً لها على ما قد بيناه.

فإن قيل: ليس بأن يدل تصحيحها للانتفاع على كونها نعمة أولى من أن يدل تصحيحها للاستضرار على كونها نقمة، فكيف جعلتموها نعمة والحال هذه؟ قيل له: ليس كذلك؛ لأن ههنا مخصصاً يخصصها بأحد الوصفين دون الآخر وهو قصد الله تعالى بها النفع، ولهذا قلنا: إن الله تعالى لما لم يقصد بخلق الحياة في الكفار والفساق إذا أعادهم للنار نفعهم لم يكن منعماً عليهم.

وإذ قد عرفت أن الحياة من النعم، فالذي يدل على أنها أول نعمةٍ أنعم الله تعالى بها علينا هو أن سائر المنافع يترتب على الحياة إما في وجودها، أو في صحة الانتفاع بها، فيجب أن تكون أول نعمةٍ على ما ذكرناه.

فإن قيل: هلاّ كانت الجملة التي لا يصير الحي حياً إلا بها أول نعمةٍ أنعم الله تعالى بها علينا، فإن الحياة مترتبة في الوجود عليها؟ قلنا: إن الجملة مما لا تأثير لها في صحة الانتفاع بها، وإنما الحياة هي التي تؤثر في ذلك.

Ayrıca nimetin de, nimet üzerine binâ edilenden ayrı tutulması gerekir. Nimete neden olan söz, nimet üzerine binâ edilenin kendisidir. Dolayısıyla onun nimet olması câiz değilken, onu ilk nimet olarak nasıl nitelendirebiliriz?" diye cevap veririz.

Menfaatlerin şehvet üzerine binâ edildiğini, dolayısıyla o olmadan herhangi bir şeyden faydalanmanın kesinlikle mümkün olamayacağını iddia edenlere: "Her ne kadar böyle bir durum söz konusu ise de, şehvet, varlık olarak hayatın üzerine binâ edilir. Dolayısıyla da hayatın olmadığı yerde, şehvetin varlığından söz edilemez. Bu sebeple biz, hayatın ilk nimet olduğunu söylüyoruz" deriz.

Daha sonra müellif, Allah Teâlâ'nın dirilere sunmak üzere yarattığı menfaatler konusunu zikretti. Bu hususta sözün özü şudur: Allah Teâlâ'nın diriye vermek üzere yarattığı menfaatler üç çeşittir: 1. Tefaddul (lütuf): Yapanın, kendisine değil, başkasına ulaşmasını hedeflediği menfaat türüdür. 2. İvaz: İclâl ve tâzim (yüceltme ve ibadet etme) yolu dışında hak edilen menfaat çeşididir. 3. Sevap: İclâl (yüceltme) ve tâzim (ibâdet) yoluyla hak edilen menfaattir.

[Hak Edilme veya Edilmeme Açılarından Menfaatler]

Bu taksimi, nefy ile isbat arasında gidip gelen ve bu terimlerin anlamlarını içeren şeklinde ifade ederek şöyle demen gerekir: Başkasına ulaşan menfaatler ya hak edilmiş ya da hak edilmemiş olur. Şayet hak edilmemiş ise buna lütuf denir. Hak edilmiş ise, o da ya iclâl ve tâzim (yüceltme ve ibâdet) yolu dışında bir yolla hak edilmiş olur ki, buna ivaz (bedel) denir. Ya da iclâl ve tâzim (yüceltme ve ibâdet) yolu ile hak edilmiş olur ki, buna da sevap denir. Lütfa gelince, Allah yarattığı bütün canlılara değişik şekillerde menfaat ve iyilik sağlamak sûretiyle onlara lütuf ve ihsânda bulunmuştur. Allah, ivazı mükellef olsun olmasın herkese verir. Sevaba gelince, ondan mükellef olmayanlara hiçbir pay yoktur. Mükellef de sevabı hak ederek elde eder. Bu fasılda söz, işte bu şekilde sürüp gider.

Fasıl: [Allah'ın Nimetlerinin Kemali Hakkında]

Bize, "Allah'ın nimetlerinin kemâli nedir?" diye sorulacak olursa, cevâben şöyle deriz: Bunları detaylı bir şekilde bilmemiz mümkün değildir. Onları heyet-i mecmûası, esâs ve fürûu, Allah tarafından yaratılışı ve inşâ edilişi gibi hususlar yönünden ancak öz olarak bilebiliriz.

وأيضاً فإن النعمة لا بد من تميزها من المنعَم عليه، وهذه الجملة هي نفس المنعم عليها فلا يجوز أن تكون نعمة، فضلاً عن أن تكون أول نعمة.

فإن قيل: أوليست المنافع مترتبة على الشهوة حتى لولاها لما صح الانتفاع البتة؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك، إلا أن الشهوة تترتب على الحياة في الوجود، حتى لولا الحياة لما صح وجودها، فلذلك قلنا: إن الحياة أول نعمة.

ثم تكلم رحمه الله في المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها. وجملة القول في ذلك أن المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها ثلاث؛ التفضل وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله، والعوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال، والثواب وهو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم.

[المنافع مستحقة أو غير مستحقة]

ولك أن تورد هذه القسمة على وجهٍ يتردد بين النفي والإثبات وتتضمن معاني هذه الألفاظ فتقول: إن المنافع الواصلة إلى الغير إما أن تكون مستحقةً أو لا، فإن لم تكن مستحقة فهو التفضل، وإلا إن كانت مستحقة فلا يخلو؛ إما أن تكون مستحقة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوض، وإن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. أما التفضل فما من حيٍّ خلقه الله تعالى إلا وقد تفضل عليه وأحسن إليه بضروب المنافع والإحسان، والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف، وأما الثواب فما لا حظ فيه لغير المكلف، والمكلف مختصٌّ باستحقاقه. فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل.

فصل:[في كمال نعم الله]

فإن قيل: فما كمال نعم الله؟ قلنا: لا سبيل لنا إلى علم ذلك مفصلاً، وإنما نعلم على سبيل الجملة أن جميع ما بنا من النعم؛ أصولها وفروعها، مبتدؤها ومنشؤها من قبل الله تعالى ومن عنده.

Bunun için Allah Teâlâ: "Size verilen bütün nimetler Allah'tandır"[45] buyurmuştur. Onları tek tek saymamız da mümkün değildir. Nitekim Allah Teâlâ: "Şayet, Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız, onları sayamazsınız"[46] buyurmuştur. Bu âyet, Allah'ın nimetlerini saymanın mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.

"Mâdem Allah'ın nimetlerinin tümünü bilmeniz mümkün olmuyor, o halde neden onlara şükretmeyi vâcip kabul ediyorsunuz?" denilecek olursa, buna şöyle cevap veririz: Biz, onlar karşılığında tafsîlî (detaylı) bir şükrü vâcip görmüyoruz, bunlara ana hatları ile şükrün vâcip olduğunu söylüyoruz.

"Her an, Allah Teâlâ'nın bize yönelik yeni bir nimeti söz konusu iken, O'nun nimetlerine icmâlî (toplu) olarak şükrü nasıl mümkün görüyorsunuz?" diye sorulacak olursa da; "O'na icmâlî olarak şükrettiğimizde, hem sürekli olan hem de yeni yeni ortaya çıkan nimetlerin tümü buna dâhil olur. Dolayısıyla bunun dışında bir şey bize gerekmez. Çünkü Allah Teâlâ, insanı güç ve takâtini aşan şeylerle mükellef tutmaz" deriz.

Fasıl: [Menfaatlerin Nimetlerin İtmâmı ve Hikmetin İzhârı için Yaratıldığı]

Bu ifadelerden sonra müellif şunları söyledi: "Muhakkak ki Allah Teâlâ bu menfaatleri nimetini tamamlamak ve hikmetini açığa vurmak için yarattı. Allah Teâlâ teklifle insanı büyük derecelere yükseltmektedir. Bu nedenle mükellefe, Allah'ın nimetine teşekkür konusunda elinden geleni yapması ve O'na nankörlük etmemesi, üzerindeki nimetleri ifade ve zikretmesi, Allah'ın nimetlerine teşekkür anlamı taşıyan ibadetlerin yerine getirilmesinde gayret göstermesi ve bu hususlarda herhangi bir eksiğinin olmaması gerekir. Bunlar da Allah Teâlâ'yı tek yaratıcı (vahdâniyet) ve âdil olarak bilmekle mümkün olduğuna göre, kişinin O'nu bilme konusunda bir eksiğinin olmaması ve yapabildiği kadarıyla üzerine düşeni yapması gerekir. Zira vâcibin kendisi ile tamamlandığı şey (tevâbi') de, vâcip gibi zorunlu olur.

Müellifin bu ifadesi, Ebû Ali el-Cübbâî'nin "Allah'ı bilmenin (mârifetullah) vâcip oluşu, nimete şükrün vâcipliğinden dolayıdır" şeklindeki görüşüne işaret etmektedir. Halbuki gerçekte durum böyle değildir. Çünkü Allah'ın nimetlerine şükür, bu menfaatlere muhalefet ettiği anlaşıldığı zaman mükellefe vâcip olur. O, bunlarla ihsân yönünü kastetti. Bu da ancak Allah Teâlâ'yı birliği ve adalet sahibi oluşu ile bildikten sonra anlaşılabilir.

ولهذا قال تعالى: ﴿وما بكم من نعمةٍ فمن الله﴾. ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمةً فنعمة، ولذلك قال جل وعز: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾، بيّن أنه لا يمكن عد نعمه أجمع وإحصاؤها، الآية.

فإن قيل: إذا لم يمكنكم معرفة نعم الله تعالى بأجمعها فكيف توجبون الشكر عليها؟ قلنا: إنا لا نوجب الشكر عليها مفصلاً، وإنما نقول: إنه يجب شكره على سبيل الجملة.

فإن قيل: كيف يمكنكم شكر نعمه تعالى على سبيل الجملة مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمةٍ متجددة؟ قلنا: إذا كنا شكرناه على سبيل الجملة فقد دخل فيه المستمرة والمتجددة جميعاً ولا يلزمنا شيء آخر سواه؛ إذ لا يكلف الله تعالى ما ليس في الوسع ولا في الطاقة.

فصل:[في أنه تعالى خلق المنافع لتتكامل نعمته وتظهر حكمته]

ثم ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أنه تعالى خلق هذه المنافع لتتكامل نعمته وتظهر حكمته جل وعز فيجب على المكلف، وقد عرضه الله تعالى بالتكليف إلى الدرجات العظيمة، أن يبالغ في شكر نعمته ولا يكفرها، ويتحدث بها، ويذكرها، ويجتهد في أداء عباداته التي هي كالشكر له، ولا يقصر فيها. وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا بمعرفته جل وعز بتوحيده وعدله وجب أن لا يقصر في معرفته ويحصلها بما أمكنه تحصيلها؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً كوجوبه.

وهذا منه رحمه الله إشارة إلى ما يقوله أبو علي من أن وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة، وليس كذلك؛ لأن شكر نعمة الله تعالى إنما يجب على المكلف إذا علم أنه خلق هذه المنافع وقصد بها وجه الإحسان، ولا يعلم ذلك إلا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله،

Dolayısıyla Allah Teâlâ'yı bilmenin vâcip oluşu, O'nun nimetlerine şükrün vâcipliğine bağlanamaz. Durum bundan ibârettir. Bu, insanların yararlanmaları için bir çeşmeye (sebîl) rastlayıp ondan su içen kimsenin durumuna benzer; su içen bu kişinin teşekkür etmesi için, söz konusu çeşmeyi yapan kişiyi tanıması gerekmez, ancak onun bunu insanlar faydalansın diye yaptığını ve çeşmeyi yapmakla bunu amaçladığını bilirse, ona teşekkür eder, aksi takdirde ona hiçbir şey gerekmez. Sözünü ettiğimiz meselede de durum aynıdır: Şayet Allah'ın, kendisini yarattığını ve bu menfaatlerle onu (mükellefi) faydalandırmayı amaçladığını bilirse, O'na şükreder. Aksi takdirde O'na teşekkür etmesi gerekmez. Bu konuda söz, bu şekilde uzar gider.

Fasıl: [Mâdem Akıl Yürütme (Nazar) Gereklidir, Öyleyse Hangi Konuda Olmalıdır?]

"Sana, akıl yürütme (nazar) gerekli olduğuna göre, bu hangi konuda olmalıdır?" denilirse; deriz ki: Müellif akıl yürütmenin (nazar) vâcip olduğunu, hatta vâciplerin ilki olduğunu ifade edip onun Allah'ın bize verdiği ilk nimet olduğuna işarette bulunmak sûretiyle; akıl yürütülecek konunun Allah Teâlâ'yı bilmeye ulaştıran bir nazar olmasını kastetti.

Esas olan, bir şey zaruri olarak bilinmediği takdirde, onu bilmenin yolu delâlettir. Delâlet veya delil denilsin, bunların anlamı, bir kişi yaratanın yarattığı amaç üzerinde düşündüğünde, bu yol onu başkasını bilmeye ulaştırır.

Bu iki şartı mutlaka göz önünde bulundurmak ve birincisine mutlaka itibar etmek gerekir. Çünkü karın vaktinde yağması ile Hz. Muhammed'in nübüvvetine ulaşmak mümkün değildir, bu nedenle bunun, onun nübüvvetine delil olduğunu söylemedik. Halbuki Kur'an'da onun bu konuda delil olabileceği ifade edilmiştir. Çünkü bu yolla, Hz. Muhammed'in nübüvvetini bilme imkânı bulunmaktadır. İkinci şarta gelince o da mutlaka gereklidir. Bu nedenle hırsızın izinin ona delâlet ettiği söylenemez. Halbuki o iz ile yapana istidlâlde bulunmak mümkündür. Her ne kadar hırsız, kendini gizlemek için elinden gelen gayreti sarfetmiş olsa ve izi kendine delâlet etmesi için yapmasa da.

[Delâlet Çeşitleri ve Allah Teâlâ'nın Ancak Akılla Bilinebileceği]

Bu söylediklerimiz ışığında delâletin dört çeşit olduğunu söylemek gerekir: Akıl, kitâb, sünnet, icmâ. Allah Teâlâ'yı bilmeye ancak aklın delâletiyle ulaşılır.

فلا يترتب وجوب معرفته جل وعز على وجوب شكر نعمته والحال هذه. وأشبه ذلك ما نقوله فيمن اجتاز بمصنعة من ماءٍ وشرب منها، فكما أنه لا يجب عليه معرفة بانيها ليشكره عليها، بل إنه إن عرف أنه إنما بناها لينفع الناس وقصد ببنائها ذلك شكره وإلا فلا شيء عليه، كذلك في مسألتنا إن عرف الله تعالى، وعرف أنه خلقه وقصد بهذه المنافع نفعه شكره، وإلا لم يلزمه شكره. فعلى هذا يجري القول في هذا الفصل.

فصل: [إذا لزم النظر ففيم النظر]

فإن قيل: إذا لزمك النظر ففيم تنظر، لما بيّن رحمه الله وجوب النظر وأنه أول الواجبات؟ وعطف عليه الكلام في أول نعمةٍ أنعم الله تعالى بها علينا، إذ أراد أن يبين الطريق الذي يتوصل بالنظر فيه إلى العلم بالله تعالى.

والأصل أن الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوماً ضرورةً إنما هو الدلالة، وهو الدليل سواء. ومعناهما ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه.

ولا بد من اعتبار هذين الشرطين؛ أما الأول فلا بد منه، ولهذا فإن سقوط الثلج في وقته لما لم يكن التوصل به إلى نبوة محمد ﷺ لم نقل إنه دلالة على نبوته، وقيل في القرآن: إنه دليلٌ على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته؛ وأما الشرط الثاني فلا بد منه أيضاً، ولهذا لا يقال في أثر اللص: إنه دلالةٌ عليه وإن أمكن الاستدلال به على موضعه لما لم يصنعه لهذا الوجه، بل استفرغ الوسع وبذل الجهد في إخفاء نفسه.

[أنواع الدلالة وكون معرفة الله لا تتناول إلا بالعقل]

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أن الأدلة أربعة؛ حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل

Şayet: "Delilleri niçin dört ile sınırlandırdınız? Niçin, Allah Teâlâ sadece aklın delâleti ile bilinir dediniz?" diye iddia edilecek olursa, şöyle deriz; Birinci olarak "delil, bir konuda düşünen kişiyi başkasını bilmeye ulaştıran şeydir. Bu da başkalarında değil, sadece bu dört şeyde bulunmaktadır. Eğer, "sizce kıyas ve haber-i vâhid de şer'î hüküm istinbâtında delil değil midir? Onu da deliller içinde niçin saymadınız?" denirse; "Bunlar ya icmânın, ya kitâbın ya da sünnetin içine girerler. Dolayısıyla müstakil olarak zikredilmeleri gerekmez" deriz. İkinci olarak da Allah'ı bilmeye sadece aklın delâletiyle ulaşılır. Çünkü mârifetullah dışındaki konular, Allah'ı, birliği ve adli ile bilmeye ek olan ikinci derecedeki (fer'î) konulardır. Bu durumda onlardan birisiyle Allah'ın varlığına istidlâlde bulunduğumuzda, bir şeyin fer'i ile aslı üzerine istidlâlde bulunmuş oluruz. Bu ise câiz değildir.

Bunun açıklaması şu şekildedir: Kitâbın âdil, hakîm, yalan söylemeyen ve kendisine yalan söylemek câiz olmayan birinin kelâmı olduğu ortaya çıkınca (sâbit olunca), onun hüccetliği (delil oluşu) sâbit olmuş olur. Bu ise, Allah Teâlâ'yı birliği ve adliyle bilmeye, yâni asıla fer' olan (ana meseleye ikinci derecede mesele olan) bir meseledir. Sünnete gelince, o da hakîm ve âdil olan Allah'ın elçisinin sünneti olması dolayısıyla hüccet olmaktadır. İcmâda da durum aynıdır. Çünkü o da hüccet olma bakımından, ya kitâba ya da sünnete dayanır. Bunlar da mârifetullaha dayanan dallardır.

Müellif, düşünen bir kişinin akıl yürüterek Allah'ı bilebileceği hakkında söz etmeye başladı. Bu hususta esas olan, Allah Teâlâ'nın zaruri olarak bilinemeyeceğidir. Zaruri olarak bilinemeyen her varlık için de şu iki şıktan biri gerekir: Ya ondan sâdır olan bir hükümdür ya da onun tarafından vâki olan bir fiildir.

Hükümler, illetlerden sâdır olur. Allah Teâlâ ise illet değildir. Zira eğer öyle olsaydı –mâlûlün illetten ayrılamayacağı bilindiğinden– bu, ezelde O'nunla beraber ikinci bir varlığın da vâcip olduğu inancına götürürdü. İnşallah "Bâbu Nefyi's-Sânî'" (İkinci Bir İlâhın Olamayacağı) konusunda Allah ile beraber başka kadîm varlığın olmadığını açıklayacağız. Ayrıca onun arazlar kâbilinden olması gerekir. Halbuki bilinen bunun aksidir. Çünkü ezelde Allah'ta mevcut olan ve O'na lâyık bulunan sıfat vâciptir. Küllâbiyye[47] hakkında söz ederken sıfat konusunda açıklayacağımız gibi vâcip olan sıfat, illetten müstağnîdir. Böylece onun hükümlerden bir hüküm olarak algılanmasının câiz olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.

فإن قيل: ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة؟ ثم لم قلتم: إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل؟ قلنا: أما الأول فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها. فإن قيل: أليس القياس وخبر الواحد دلالةٌ على الأحكام الشرعية عندكم، فهلاّ عددتموه فيها؟ قلنا: إنه يدخل تحت الإجماع أو الكتاب أو السنة، فلا يجب إفراده بالذكر. وأما الثاني وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل؛ فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله. فلو استدللنا بشيءٍ منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرعٍ للشيء على أصله، وذلك لا يجوز.

بيان هذا أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلامٌ عدلٌ حكيم، لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب. وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله؛ وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسولٍ عدلٍ حكيم. وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تعيين الكلام في الطريقة التي إذا نظر الناظر فيها أوصله إلى العلم بالله تعالى. والأصل فيه أن الله تعالى لا يُعرَف ضرورة، وكل ذاتٍ لا تُعرَف ضرورةً فالطريق إليها لا يعدو أحد أمرين؛ إما أن يكون حكماً صادراً عنه، أو فعلاً واقعاً من قبله.

والأحكام إنما تصدر عن العلل، والله تعالى ليس بعلة؛ لأنه لو كان كذلك، ومعلومٌ أن المعلول لا ينفك عن علته، أدى إلى وجوب ثانٍ معه فيما لم يزل. وسنبين في باب نفي الثاني أنه لا قديم مع الله تعالى، إن شاء الله تعالى. وأيضاً فكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراض، والمعلوم خلافه. ولأن الصفة الثابتة المستحقة فيما لم يزل واجبة، والصفة بوجوبها تستغني عن العلة على ما سنبينه في باب الصفات عند الكلام على الكلابية إن شاء الله تعالى. فثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكماً من الأحكام.

[Fiillerin Kısımları]

Geriye, ona ulaşmanın yolu olarak sadece fiiller kalmaktadır. Filler de iki kısımdır: Birincisi, kudretimiz dâhilinde olanlar, ikincisi de kudretimiz dâhilinde olmayan fiillerdir.

Bunlar on üç çeşittir: Cevherler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret, fenâ. Fenâ dışındakilerin her biri ile Allah'a istidlâlde bulunmak mümkündür. Çünkü onu (sonuncuyu) bilmenin yolu sem' yani vahiy olup bu da mârifetullah'a dayanır.

Bunlar ise on çeşittir: Beşi organların fiilidir, beşi de kalbin fiillerindendir. Organların fiili olanlar: Oluşlar (ekvân), yaslanmalar (i'timadât), birleşmeler (te'lîfât), sesler (esvât), elemler (âlâm). Kalbi fiilleri ise şunlardır: İnançlar (İ'tikâdât), istekler (irâdât), isteksizlikler (kerâhât), sanılar (zanlar) ve akıl yürütmeler (nazarlar). Bunlarla veya bunlardan biriyle Allah'a istidlâlde bulunmak mümkün değildir. Çünkü delilin, sadece yöneldiği şeye delâlet etmesine uygunluğu için, delille medlûlü arasında bir ilginin bulunması gerekir. Bu fiillerin, hem Allah Teâlâ'dan hem de bizden sâdır olmaları mümkün olduğuna göre, O'na delâlet etmesi, başkasına delâlet etmesinden daha uygun değildir. Ancak, kudrete sahip olanlardan gerçekleşmeye aykırı tarzda vâki olması hâlinde, onunla Allah'a istidlâlde bulunmak mümkündür.

"Kendisi ile Allah'a istidlâlde bulunulan kudretimiz dâhilindeki fiil nedir?" sorusunu şöyle cevaplarız: Allah'ın fiilleri çoktur ve akıl da bunlardandır. Çünkü insan fiilleri cinsinden olmasına rağmen, onunla Allah'a istidlâlde bulunulur. Sözgelimi inanmak (i'tikâdât) kudretimiz dâhilindedir. Onunla istidlâl ya bizde bulunan bir fiille ya da emsâlimiz birinin fiilinden dolayı olur. Bizim fiilimizden dolayı olması câiz değildir. Çünkü o, biz irade etsek de etmesek de olur. Bazen de olmasını istediğim halde vâki olmaz. Halbuki bir şeye kâdir olanın, sebeplerine tam olarak başvurduğu zaman, onun muhakkak gerçekleşmesi gerekir. Emsâlimiz kişilerde olması da câiz değildir. Çünkü kudrete sahip olan, başkasında fiili ancak i'timâd (yaslanma) yoluyla yapar. İtimat ise, itikadın doğmasında payı olan bir şey değildir. Çünkü böyle olsaydı, bizden biri başkasının göğsüne dayandığı zaman, itikaddaki durumunun değişmesi vâcip olurdu. Halbuki böyle bir değişmenin olmadığı bilinmektedir.

[أقسام الأفعال]

وبقي أن الطريق إليه إنما هو الأفعال، والأفعال على ضربين؛ أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا.

وما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعاً؛ الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. وما من شيءٍ منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء؛ فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى.

وأما الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع؛ خمسةٌ من أفعال الجوارح، وخمسةٌ من أفعال القلوب. فالخمسة التي هي من أفعال الجوارح هي الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة التي هي من أفعال القلوب فهي الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيءٍ منها على الله تعالى؛ وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره، وهذه الأفعال إذا صح صدورها عن أحدنا كما يصح من الله تعالى، فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره إلا أن تكون واقعة على وجهٍ لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، فحينئذٍ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى.

فإن قيل: وما ذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا؟ قلنا: أفعال الله كثيرة من جملتها العقل؛ لأنه يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا، ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو؛ إما أن يكون من فعلنا فينا، أو من فعل أمثالنا لا يجوز أن يكون من فعلنا؛ لأنه يقع أردنا أم كرهنا، ومتى أردنا إيقاعه لم يقع مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة، ولا يجوز أن يكون من فعل أمثالنا؛ لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد، والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد؛ لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير أن يتغير حاله في الاعتقاد، ومعلومٌ أنه لا يتغير.

Sonra eğer böyle olsaydı, bir kişiden itikadın zuhûru, zıddının zuhûrundan daha iyi olmazdı ve zıdların tevlîdi vâcip olurdu. Aynı şekilde eğer böyle olsaydı itikaddan sonsuz bir şeyin hâsıl olması vâcip olurdu. Çünkü şurasını değil de burasını tahsis edecek bir durum yoktur. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Titreyen kişinin hareketi ve seğirme bu türdendir. Kudretimiz dâhilinde fiiller cinsinden olmadıkları halde, bunlarla Allah'a istidlâlde bulunmak mümkündür.

Bunlarla istidlâlin şekli ya bizim ya da emsâllerimizin fiilleriyle olur. Çünkü daha önce zikrettiğimiz gibi kudrete sahip olan başkasında bir fiili ancak i'timâd yoluyla yapar. Halbuki biz üzerimize dayanan birinin ağırlığını hissederiz.

Eşek arısının ve akrebin sokması ânında hissettiğimiz fazla elem bu türdendir. Bununla Allah'a istidlâlde bulunmanın şekli şöyledir: Sözgelimi bunlar tarafından sokulan kişi, şu anda sahip bulunduğu kudretin bir misli kudrete sahip olacak olsa, sokulmadan dolayı onda bu tarz bir elem hâsıl olmaz. Bunun da, bize benzemeyen, birinin fiili olması gerekir, o da Allah Teâlâ'dır.

Kuru tartışmadan hoşlanan biri zorlama bir soru üreterek: "Bazı kudret sahiplerinin fiillerinden, bu tarz elemler doğuran oluşların (ekvân) meydana gelmesi niçin mümkün olmasın?" dese; buna cevap olarak: "Kudrete sahip olan, fiili başkasında sadece i'timâd (yaslanma) yoluyla yapar. Halbuki biz, üzerimize dayanan birinin ağırlığını hissetmiyoruz" denir.

Çakıl taşları ve ağaçta oluşan yarıklar da bu türdendir. Zira zorunlu olarak kâdir olanın bu yarıkları ancak özel bir âletle veya ona benzer bir şeyle yapması mümkündür. Bu konuda da söz, işte bu minvâl üzere sürüp gider.

[Arazlarla Allah'a İstidlâlde Bulunma]

Mâdem ki Allah Teâlâ'nın varlığına arazlarla istidlâlde bulunmayı seçtin, öyleyse önce arazların varlığını isbat etmelisin, sonra da onların hâdis (sonradan meydana gelme) olduklarını ve bize benzemeyen bir fâil ve muhdise (meydana getirici/yaratıcı) –ki bu Allah'tır– muhtaç olduklarını bilmelisin.[48]

Bu hususta öncelikle arazların idrâk olunan ve idrâk olunmayan şeklinde ikiye ayrıldıklarını söylemeliyiz. İdrâk olunanlar yedi çeşittir: Bunlar da: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemler ve seslerden ibârettir.

وبعد، فلو كان كذلك لم يكن بأن يولد الاعتقاد أولى من أن يولد ضده، فكان يجب توليد الضدين. وأيضاً، فلو كان كذلك لوجب أن يحصل ما لا يتناهى من الاعتقادات إذ لا اختصاص له بالبعض دون البعض، والمعلوم خلافه. ومن جملتها؛ حركة المرتعش والعروق الضوارب، فإنه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى مع أنه لا يدخل جنسها تحت مقدورنا.

ووجه الاستدلال بها هو أنها لا تخلو؛ إما أن تكون من فعلنا، أو من فعل أمثالنا لما قد ذكرنا أن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد، ونحن لا نحس باعتماد معتمدٍ علينا.

ومن جملتها الألم الزائد عند لسع الزنبور والعقرب، ووجه الاستدلال به على الله تعالى هو أن مثل هذا القدر لو وُجد من أقوى القادرين بالقدرة لكان لا يتولد منه مثل هذه الآلام، فلا بد من أن تكون من فعل فاعلٍ مخالفٍ لنا وهو الله تعالى.

ومتى شغب مشغب فقال: لم لا يجوز أن يوجد من فعل بعض القادرين بالقدرة أكوانٌ تتولد منها مثل هذه الآلام؟ كان الجواب عنه أن يقال: إن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد، ونحن لا نحس باعتماد معتمدٍ علينا.

ومن جملتها الكلام الموجود في الحصى والشجر، فإن القادر بالضرورة لا يمكنه أن يفعل الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة، أو ما يتشكل بشكلها، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك.

[الاستدلال بالأعراض على الله]

فإذاً قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأعراض على الله تعالى، فمن حقك أن تثبتها أولاً، ثم تعلم حدوثها، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدثٍ وفاعلٍ مخالفٍ لنا وهو الله تعالى.

والأصل فيه أن الأعراض على ضربين؛ مدرك، وغير مدرك. فالمدركات سبعة أنواع؛ الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات.

Bir şeye arazlarla istidlâle kalkıştığında, onları heyet-i mecmûasıyla isbat etmek zorunda olmazsın. Çünkü onlar, idrâk olunan türden şeylerdir. Bu durumda onları tafsilî olarak isbata ihtiyacın vardır. Arazlar, onları inkâr edenlerin iddia ettikleri gibi mahallin kendisi mi, yoksa bizim söylediğimiz gibi mahalden ayrı bir şey midirler? Onların mahal dışında bir şey olduklarını gösteren husus şudur: Cisimlerin birbirlerine benzer oldukları açık bir gerçektir. Bununla beraber siyahın beyazdan ayrı bir şey olduğu da bilinen bir durumdur. Eğer bu farklı şeylerin kendilerine has nitelikleri olmasaydı, idrâk edildiklerinde (birbirlerinden farklı) olmaları mümkün olmazdı.

İdrâk edilmemeleri durumunda ise, onları hem icmâlî hem de tafsîlî olarak isbat etmen gerekir.

Bunlardan biri söz gelimi şehvet duygusu hakkında şöyle diyerek konuyu açıklayabiliriz: İçimizden birinin hâli ve şartları diğerleriyle aynı iken ve kendisinde şehvet duygularının kabarmaması gerekirken, onda böyle bir iştihâ hâsıl olmaktadır. Onun istekli (müştehî) olmasını sağlayacak bir tahsis edici (ayırıcı) olmalıdır. Aksi takdirde onda bu durumun oluşması, onun aksinin oluşmasından daha öncelikli olmazdı. Bu durum, onda ancak bir niteliğin (mâna) mevcûdiyeti ile mümkündür. Bunu sağlayan şey ise şehvettir. Biz, bunun böyle olduğunu söyledik. Çünkü o, ya söz konusu varlığın zâtının aynı, ya onun zâtı üzerine zâid, ya da zâtının gayrıdır. Onun zâtının aynı veya ona zâid (ilâve) olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda yokluk hâlinde, hatta devamlı olarak kişinin şehvet sahibi olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Eğer şehvet duygusu (araz) zâtının gayrı olursa, onun etkisi ya tashîh (imkân) ya da icap tarîkiyle olur. Onun etkisinin tashîh tarîkiyle olması câiz değildir. Çünkü bu dunumda etki, fâile ait olur. Onun şehvet sahibi olması ise fâile taalluk etmez. Geriye sadece onun tesirinin icap yoluyla olması kalır. Bizim söylediğimiz mâna da budur. Bu yöntemle hayat, kudret ve benzeri diğer arazlar da tesbit edilebilir.

Fasıl: [Arazların Hudûsunu (Yaratılmış Olduklarını) İsbat]

Onların hudûsuna delâlet eden şey, kendileri hakkında adem ve butlânın câiz olmasıdır. Halbuki kadîm olan için adem ve butlân câiz değildir.

Bu delâlet iki esasa dayanmaktadır: Birincisi arazlar hakkında ademin câiz olmasıdır. İkincisi ise kadîm hakkında ademin câiz olmamasıdır.

ومتى أردت أن تستدل بشيءٍ منها فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة فإنها مدركة، وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل؛ هل هي نفس المحل على ما يقوله نفاة الأعراض، أو غيرها على ما نقوله. والذي يدل على أنها غير المحل هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة، ومعلومٌ أن الأسود يخالف الأبيض، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معانٍ فيه، وإلا لم يجز ذلك، هذا إذا كان مدركاً.

وأما إذا لم يكن مدركاً، فمن شأنك أن تثبته على طريق الجملة والتفصيل جميعاً.

والطريقة فيه أن نعرض الكلام في واحدٍ منها وهو الشهوة مثلاً فنقول: إن الواحد منا حصل مشتهياً مع جواز أن لا يحصل مشتهياً، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من مخصصٍ له ولمكانه حصل مشتهياً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة. وإنما قلنا بأن هذا هكذا لأنه لا يخلو؛ إما أن يكون ذاته، أو ما هو عليه في ذاته، أو غيره. لا يجوز أن يكون ذاته أو ما هو عليه في ذاته؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهياً في حالة العدم، بل يكون مشتهياً أبداً وذلك مستحيل. وإن كان غيره فلا يخلو؛ إما أن يكون تأثيره على طريق التصحيح، أو على طريق الإيجاب. لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق التصحيح؛ لأن التأثير على هذا الوجه إنما يكون للفاعل وكونه مشتهياً لا يتعلق بالفاعل، فلم يبقَ إلا أن يكون تأثيره على طريق الإيجاب، وهو المعنى الذي نقوله. وبهذه الطريقة نثبت ما عداها من الأعراض نحو الحياة والقدرة وغيرهما.

فصل: [في إثبات حدوث الأعراض]

وأما حدوثها، فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما أن الأعراض يجوز عليها العدم، والثاني أن القديم لا يجوز عليه العدم.

Arazlar hakkında ademin câiz olduğunun delili, parçaların birleştirilmesiyle elde edilen bütünün, parçalara ayrıldığında ortadan kalkmasıdır. Hareketli olan durduğunda hareket yok olur. Bu konuda ifade etmek istediğimiz şey bundan ibârettir.

Kadîm hakkında ademin câiz olmadığının delili ise şudur: Kadîm kendiliğinden kadîmdir. Zâtî sıfatlardan bir sıfata sahip olan bir varlığın ise herhangi bir nedenle o sıfatlardan ayrılması câiz değildir.

Şayet, arazların hâdis (yaratılmış) olduklarını anladıysan, onların bir fâil ve muhdise muhtaç olduklarına delâlet eden şeyin ne olduğu hususuna geçebiliriz: Duyulur âlemdeki tasarruflarımız nasıl bize muhtaç ve bizimle ilgili ise, onların hudûsu da bize muhtaçtır. Hudûsta ortak olan tüm varlıkların bir muhdis (yaratıcı) ve fâile ihtiyaçta da ortak olmaları gerekir. Bu konuda söz, bu minvâl üzere cereyan eder.

Fasıl: [Allah Teâlâ'ya Cisimlerle İstidlâlde Bulunma Hakkında]

Bu konuda esas olan şudur: Allah Teâlâ'ya cisimlerle istidlâlde bulunmak, şu nedenlerle, başka şeylerle istidlâlde bulunmaktan daha çok tercih edilir:

Birincisi: Cisimler, hem bütün olarak (icmâlî) hem de detaylı (tafsilî) yönleriyle zorunlu olarak bilinirler. Arazlar ise böyle değildir.

İkincisi: Cisimlerin hudûsunu bilmeden, tevhidin kemâlini bilmek gerçekleşmez.

Üçüncüsü: Cisimlerle istidlâl, arazların isbat ve hudûsunu da içerir. Halbuki arazlarla istidlâl böyle değildir.

Bunları bilip Allah Teâlâ'nın varlığına cisimlerle istidlâlde bulunmak istediğinde, onların hâdis olduklarını ve onların bizim benzerimiz olmayan bir yaratıcılarının bulunduğunu da bilmen gerekir. Bu yaratıcı ise, Allah Teâlâ'dır.

[Cisimlerin Hâdis Oluşu]

Cisimlerin hâdis olduğu üç şekilde bilinir:

1. Allah Teâlâ'ya arazlarla istidlâlde bulunmamız, O'nu birliği ve adli ile bilmemiz ve sem'in (vahyin) sahih olduğunu kavramamız; sonra da cisimlerin hudûsuna sem' yoluyla istidlâlde bulunmamız.

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته، وفي ذلك ما نريده.

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو ما قد ثبت أن القديم قديمٌ لنفسه، والموصوف بصفةٍ من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال.

وإذ قد عرفت حدوثها، فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل، فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها؛ فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدثٍ وفاعل، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك.

فصل:[في الإستدلال بالأجسام على الله تعالى]

والأصل فيه أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها لوجوه؛

أحدها أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً، وليس كذلك الأعراض.

والثاني هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام.

والثالث هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض.

وإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى، فمن حقك أن تعلم حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تعالى.

[حدوث الأجسام]

والطريق إلى معرفة حدوثها طرقٌ ثلاثة؛

أحدها أن نستدل بالأعراض على الله تعالى، ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام.

2. Allah Teâlâ'ya arazlarla istidlâlde bulunmamız, O'nun kadîm olduğunu bilmemizi sonra da şöyle dememizi gerektirir: Eğer cisimler kadîm olsaydı, Allah Teâlâ'ya denk olurlardı. Çünkü kıdem, nefsî sıfatlardan bir sıfattır. Nefsî sıfatlardan birinde iştirâk, mümâseleti(benzerliği) gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ'nın eşi, benzeri ve dengi yoktur. Bu nedenle de cisimlerin kadîm olmamaları gerekir. Kadîm olmayınca da, hâdis olmaları icap eder. Çünkü varlık, bu iki özellikten birine sahip olmak durumundadır. Onlardan şayet biri üzere değilse, şüphesiz diğeri üzeredir.

3. İ'timâd edilen delâlet. Bununla ilk istidlâlde bulunan üstadımız Ebü'l-Hüzeyl ve ona tâbi olan diğer üstadlardır.[49] Bunun açılımı hakkında şunları söylemeliyiz: Cisimler havâdisten (yaratıklardan) ayrı ve onlardan önce değildirler. Kendisine tekaddüm eden hâdis bir varlıktan hâlî olmayanın ise, onun gibi muhdes olması gerekir.

Bu delâlet dört iddiaya dayanır:

1. Şüphesiz cisimlerde ictima (birleşme), iftirâk (ayrılma), hareket ve sükûn gibi nitelikler (meânî) vardır. 2. Bu nitelikler yaratılmıştır. 3. Cisim, onlardan ayrı ve önce değildir. 4. Mâdem ki onlardan ayrı ve önce değildir. Bu durumda onun da onlar gibi hâdis (yaratılmış) olması gerekir.

Bu iddiaların şu şekilde sıralanması gerekir: Birincisi ilk sırada, sonuncusu da son sırada olmalıdır. Ortadaki iki iddianın ise sıraları kesin olmayıp yer değiştirebilirler. Birincisinin ilk sırada olması gerektiğini söyledik. Çünkü o, söz konusu niteliklerin isbatı için geçerli bir ifadedir. Dolayısıyla nasıl ki, Zeyd'i tam olarak bilmediğimizde, onu uzun ve siyah olarak nitelendirmemiz mümkün değilse, onları bilmediğimiz takdirde de hudûs veya kıdem ile nitelendirmemiz mümkün olmaz. Sonuncuya gelince, onun da sona bırakılması gereklidir. Çünkü o, cismin hâdisten ayrı ve önce olmadığı zaman, onun gibi olması gerektiğini bildiren bir ifadedir. Söz konusu üç iddia kanıtlanmadıkça, bu sözün anlamı yoktur. Ortadaki iki iddiaya gelince, aralarında herhangi bir sıralama söz konusu değildir. Çünkü onlar, bu mânalara ait vasıflar hakkında ifadelerdir. İster onları başlangıçta hudûsla nitelendirelim, isterse cismin onlardan hâlî olmadığını söyleyelim, onları tanıdığımızda, bunun böyle olduğunu görürüz.

والثاني هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى لأن القدم صفةٌ من صفات النفس، والاشتراك في صفةٍ من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، وإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة.

أما الوجه الثالث فهو الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه باقي الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخلُ من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أربع دعاوى؛

أحدها أن في الأجسام معان هي الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون. والثانية أن هذه المعاني محدثة. والثالثة أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. والرابعة أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها.

ولهذه الدعاوى ترتيب؛ فالأولى يجب أن تكون متقدمة، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعوتان اللتان هما في الوسط لا ترتيب فيهما. وإنما قلنا: إن الأولى وجوب تقديمها؛ لأنها كلامٌ في إثبات هذه المعاني وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها لا بالحدوث ولا بالقدم، كما أنّا إذا لم نعلم زيداً لا يمكننا وصفه بأنه طويل ولا بأنه أسود. وأما الأخيرة فإنما وجب تأخيرها لأنها كلامٌ في أن الجسم إذا لم ينفك من المحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله، وما لم تثبت الدعاوى الثلاثة من قبل لا معنى لهذا الكلام. وأما اللتان هما في الوسط فلا ترتيب فيهما؛ لأنهما كلامٌ في أوصاف هذه المعاني، ومتى عرفناها إن شئنا وصفناها أولاً بالحدوث، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يخلُ منها.

Şayet, "bu hususları niçin 'iddia' diye isimlendirdiniz?" denirse, cevâben şöyle deriz: Çünkü iddia, doğruluğu ve yanlışlığı ancak delille bilinen haber demektir. Bu şıkların her biri de bu durumdadır.

Fasıl: [Oluşların (Ekvân) İsbatı Hakkında Söz]

Oluşların isbatı ile kastedilen ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûndan oluşan dört oluşun ilkinin isbatı hakkında konuşmadır. Bu hususta ihtilâf, Ebû Bekir el-Esam[50] ve aynı görüşü paylaşan bir grup mülhid iledir.

Bu hususta delâletin açılımı şu şekildedir: Şartları ve vaziyeti aynı olan bir cismin cüz'lerinin ayrı (müfterik) olarak devamı mümkün iken, söz konusu cisim bileşik (müctemi'/mürekkep) olarak hâsıl oluyorsa, onu bileşik kılan bir emrin, onun kendisini ve mekânını tayin ve tahsis eden bir muhassısın (belirleyicinin) mutlaka bulunması gerekir. Aksi takdirde onun bu şekilde meydana gelmesi ile, bu durumdan farklı bir şekilde meydana gelmesi arasında bir fark olmazdı. Bu durum da, onun böyle olmasını gerektiren arazın (mânanın) varlığından başka bir şey değildir. Şayet, o cismin "ayrı ayrı (müfterik) olması câiz iken, onu bileşik (müctemi') kılan sebep nedir?" diye sorulacak olursa, şöyle deriz: Bu hüküm, ölçüp biçtiğimiz ve tecrübe ettiğimiz müşâhede âlemine ait zaruri bir bilgidir. Gayb âlemine ait cisimlere gelince, bunlar da duyulur âlemdeki (âlem-i şehâdet) cisimlere kıyas edilerek (kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid)[51] bilinir. Sözgelimi deriz ki: Bu durum, duyulur âlemdeki cisme mekânda yer tutması dolayısıyla vâcip oldu, o halde mekânda yer tutma, gayb âlemindeki cisimlerde de söz konusudur. Öyleyse aynı hüküm burada da gerekli olmalıdır.

Şayet denirse ki: "Ona birçok delil getirdiğiniz ve cisim zorunlu olarak birleşik olacak olsa, onu bir araya getiren bir birleştiriciye muhtaç olmaması gerekirdi" diye iddia ettiğiniz halde zorunluluk (ızdırâr) iddiası nasıl doğru oluyor? Aynı şekilde ikinci durumda sesin yokluğu, zorunlu olduğunda, onu yok eden bir yok ediciden müstağnî olduğu gibi; Allah Teâlâ'nın kadîm oluşunun zorunluluğu da, O'nu var eden bir yaratıcıdan müstağnî kılar. Halbuki birleşik bir cismin, kendisini bir araya getiren bir birleştiriciden müstağnî olmadığı bilinen bir durumdur. Yine dediniz ki: Eğer cisimler zorunlu olarak bir araya gelmiş olsalardı, içimizden en zayıf olanların da -ictimâlarını gerektiren bir vaktin tesâdüf etmesiyle- iki dağı bir araya getirmesi vâcip olurdu. Aynı şekilde içimizden en kuvvetli olanların da -ictimâlarını vâcip kılan vaktin tesâdüf etmemesi sebebiyle iki kuş tüyünü veya iki hardal tanesini bile birbirinden ayıramamaları gerekirdi. Halbuki bilinen durum bunun aksidir.

فإن قيل: ولم سميتم هذه الوجوه دعاوى؟ قلنا: لأن الدعوى كل خبرٍ لا يُعلَم صحته وفساده إلا بدليل، وهذه حال كل واحدةٍ من هذه الوجوه.

فصل:[في الكلام فى إثبات الأكوان]

الغرض به الكلام في الدعوى الأولى من الدعاوى الأربعة، وهو الكلام في إثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والخلاف فيه مع الأصم وجماعةٌ من الملحدة.

وتحرير الدلالة على ذلك هو أن الجسم حصل مجتمعاً في حالٍ كان يجوز أن يبقى مفترقاً، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من أمرٍ ومُخصِّصٍ له ولمكانه حصل مجتمعاً، وإلا لم يكن بأن يحصل على الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى. فإن قيل: ومن أين أن هذا الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يكون مفترقاً؟ قلنا: هذا الحكم معلومٌ ضرورةً في الأجسام الحاضرة التي اختبرناها وسبرناها، وأما في الأجسام الغائبة فيعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة. فنقول: إنما وجب ذلك في هذه الأجسام لتحيزها، والتحيز ثابتٌ في الأجسام الغائبة، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً هناك.

فإن قيل: كيف تصح دعوى الاضطرار فيه مع أنكم استدللتم على ذلك بأدلة فقلتم: إن الجسم لو حصل مجتمعاً مع الوجوب لاستغنى عن جامعٍ يجمعه، كما أن عدم الصوت في الحالة الثانية لما وجب عدمه استغنى عن معدم يعدمه، وكذلك وجوب القديم تعالى لما كان واجباً استغنى عن موجدٍ يوجده، والمعلوم أنه لا يستغنى عن جامعٍ يجمعه. وكذلك فقد قلتم: إن الأجسام لو حصلت مجتمعةً مع الوجوب لكان يجب أن يتأتى من أضعف القادرين منا الجمع بين جبلين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه، بل كان يجب أن يتعذر على أقوى القادرين منا التفريق بين ريشتين أو خردلتين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه، والمعلوم خلافه.

Biz deriz ki: Bizim söylediğimiz bu ifadeler istidlâl ve hüccet getirme türünden değil, açıklama ve teyit etme kâbilindendir.

Şayet: "Şartın ve hâlin bir olması" sözünüzle ne demek istemektesiniz? denilirse, "hâl" ile mekân kaplamayı (tehayyüz), "şart" ile de varlığı (vücûd) kastediyoruz. Bu ise, her iki durumda da mevcuttur, deriz.

Yine, "Cisim bileşik iken hal ve şartlar aynı olduğu halde, bunların ayrı olarak devam etmesinin câiz olduğunu, bunun için ikinci bir durumun ve bir muhassısın gerekliliğini niçin iddia ettiniz?" denilirse, ona şöyle denir:

"Biz, bu sonucu basit bir teemmül ile bildik. Teemmüldeki yöntemimiz ise şöyledir: Bir cisme iki nitelik câiz iken, bunlardan biri cevâzdan vücûba, diğeri ise cevâzdan muhâle geçecek olsa; birincinin cevâzdan vücûba, diğerinin ise cevâzdan muhâle geçişini sağlayan bir emrin; onu ve bulunacağı mekânı tahsis eden bir muhassısın olması gerekir. Aksi takdirde onun, mevcudun hilâfı yerine, bu şekilde olmasının daha uygunluğu gerekirdi. Bu durum, söylediğimiz gibi arazların var olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla bundan sonra hasmın "niçin?" diye bir soru sormaması gerekir. Çünkü biz daha önce, nazar metodunu anlattık. Eğer bunu öğrenmek isterse, o konuya bakabilir.

Bize, "Bu durumun, ancak mânaların varlığı ile mümkün olduğunu" niçin söylediğimiz sorulacak olursa; "bir şey ya zâtına, ya sıfatlarına ya da zâtın dışında olan birine döner. Onun zâtına ve sıfatlarına dönmesi câiz değildir. Zâtının dışında birine döndüğü zaman ise, ya fâilin fiilindeki etkisi gibi tahsis yoluyla etkili olur ya da zorunlu olacak şekilde etkili olur. Tahsis yoluyla etkili olması câiz değildir. Zorunlu olarak etkili olduğunda da ya ma'dûm olur ya da mevcut. Ma'dûm olması câiz değildir. Bu durumda geriye dediğimiz gibi, sadece mevcut olma şıkkı kalmaktadır" diye cevap veririz.

Bu taksim, nefy ile isbat (red ve kabul) arasında gidip gelmektedir. Kâdılkudât da (Kādî Abdülcebbâr) onu el-Muhît'inde[52] bu şekilde ifade etmiştir. Bu, üstadlarımızın kitaplarında ifade ettikleri diğer taksimlerden daha uygundur. Çünkü taksim, nefy ile isbat arasında müterediddir olmadığın takdirde, ziyade ihtimâller arasında yer alır. Bu da, hasmın bu hususta kuru gürültü etmesine neden olur.

قلنا: إنما كان ذلك منا على طريق الاستظهار والتأكيد، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج.

فإن قيل: وما المراد بقولكم: والحال واحدةٌ والشرط واحد؟ قلنا: المراد بالحال التحيز، وبالشرط الوجود، وذلك ثابتٌ في الحالتين جميعاً.

٥ فإن قيل: ولم قلتم: إن الجسم إذا حصل مجتمعاً في حال، كان يجوز أن يبقى مفترقاً والحال واحدةٌ والشرط واحد؟ فلا بد من أمرٍ ثانٍ ومُخصِّص.

قيل له: إنما قلنا ذلك لأننا نعلم ذلك بأدنى تأمل. وطريقة التأمل هي أن الجسم إذا جازت عليه صفتان ثم خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب، والأخرى من الجواز إلى الاستحالة، فلا بد من أمرٍ ومُخصِّصٍ له ولمكانه
١٠ خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب والأخرى من الجواز إلى الاستحالة، وإلا لم يكن بأن يحصل هكذا أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما نقوله. وليس للخصم أن يطالب بعد ذلك بِلِمَ، لأنا قد أوردنا عليه طريقة النظر، فإن شاء أن يعلم فلينظر فيه.

فإن قيل: ولم قلتم: إن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى؟ قلنا: إنه لا يخلو؛
١٥ إما أن يكون راجعاً إليه، أو إلى صفاته، أو إلى غيره. لا يجوز أن يكون راجعاً إليه وإلى صفاته. وإذا كان راجعاً إلى غيره فلا يخلو؛ إما أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح كتأثير الفاعل فيما يفعله، أو يكون تأثيره على طريقة الوجوب لا يجوز أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح. وإذا كان تأثيره على طريق الوجوب فلا يخلو؛ إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، ولا يجوز أن يكون
٢٠ معدوماً، فلم يبقَ إلا أن يكون موجوداً على ما نقوله.

وهذه القسمة مترددة بين النفي والإثبات، كذا أورده قاضي القضاة في المحيط وهي أولى من التقاسيم الأخرى التي أوردها المشايخ في الكتب؛ لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها.

Bil ki, bir taksim yapıldığında -bu konuda zikrettiğimiz gibi- bazen bir kısmının iptâli, bir kısmının da doğrulanması amaç edinilir. Bazen ise tümünü iptâl etmek murâd edilir. Bu, Allah Teâlâ'nın "ilim" ile âlim olmasının câiz olmadığına delâlet hakkındaki sözümüze benzer. Bazen de tümünü tashih etmek için ifâde edilir. Bu da ru'yetullaha (Allah'ın âhirette görülmesi) aklî engeller olarak sıraladığımız altı hususa benzer.

Şayet, "cismin zâtından veya sahip olduğu bir özellikten dolayı birleşik olması niçin câiz olmuyor?" denirse, deriz ki: Eğer öyle olacak olsa, cismin dâima birleşik olması ve hiçbir zaman ayrışmaması icap ederdi. Çünkü böyle olsaydı, cisimdeki bütün cüz'lerin birleşik olması gerekirdi. Ayrıca zâtın sıfatı, bütüne değil fertlere ve cüz'lere döner. Çünkü böyle olması durumunda ayrıştığında, zâtından dolayı zorunlu olarak ayrışmış olması gerekirdi. Aynı şekilde amacımıza göre onun birleşik olmasını sağlayan şeyin, başka bir defa ayrışmasını sağlaması gerekirdi. Bu ise muhâldir. Zira böyle olsaydı maksadımıza göre ve söylediğimiz nedenlerden dolayı onun birleşik olmasına vâkıf olmamamız gerekirdi. Halbuki realite bunun hilâfınadır. Çünkü böyle olması durumunda, benzer olmaları nedeniyle bütün cisimlerin birleşik olmaları gerekirdi. Zâtın sıfatlarından birinde ortaklık, diğer sıfatlarında da ortaklığı gerektirir.

Bize; "cismin, niçin varlığından dolayı birleşik olmadığı" sorulacak olursa, cevaben deriz ki; "şayet böyle olsaydı, onun mevcut olduğu sürece birleşik olması ve asla ayrışmaması gerekirdi. Halbuki bildiğimiz durum, bunun aksidir. Zira böyle olması durumunda onun her bir parçasının da birleşik olması gerekirdi. Çünkü vücûb onda sâbittir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Eğer böyle olacak olsaydı, ayrıldığı zaman da vücûdundan dolayı ayrı olması gerekirdi. Bu durumda da aynı anda hem bir arada hem de ayrı olması gerekirdi. Bu ise muhâldir."

"Cismin, hudûsundan dolayı birleşik olması niçin câiz olmuyor?" sorusu bize yöneltilirse, "hudûs ile yoktan var olmayı kastediyorsanız, bunu daha önce çürüttük. Şayet onunla hudûs hâlini kastediyorsanız, bunu da şöyle çürütebiliriz: Eğer böyle olsaydı, ondaki illetin yok olmasından dolayı bekâ hâlinde cismin birleşik olmaması gerekirdi. Zira böyle olması hâlinde kendisinde illetin bulunması sebebiyle, onun her cüz'ünün birleşik olması gerekirdi. Bilgimiz ise bunun aksi istikametindedir. Sonra yine şayet böyle olsaydı, hudûs hâlinde ayrı olmaması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون الغرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الموضع، وقد يورد والغرض به إبطال الكل؛ وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم، وقد يورد والغرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما نقوله في الموانع المعقولة عن الرؤية وأنها ستة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لذاته، أو لما هو عليه في ذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً ولا يكون مفترقاً أصلاً. ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزءٍ فيه مجتمعاً؛ لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل، ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته، وأيضاً فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقاً دفعةً واحدة، وذلك محال. ولأنه لو كان كذلك لكان يجب أن لا يقف كونه مجتمعاً على قصدنا ودواعينا، والمعلوم خلافه. ولأنه لو كان كذلك لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعةً لأنها متماثلة، والاشتراك في صفةٍ من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لوجوده؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون هو مجتمعاً ما دام موجوداً وأن لا يفترق أصلاً، وقد عرفنا خلافه. ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزءٍ منه مجتمعاً؛ لأن الوجوب ثابتٌ فيه، وقد علم خلافه. ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً أيضاً لوجوده، فيجب أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعةً واحدة وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه؟ قلنا: إن أردتم بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن فقد أفسدناه من قبل، وإن أردتم به حالة الحدوث فالذي يفسده هو أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الجسم مجتمعاً في حالة البقاء لفقد العلة فيه، ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزءٍ منه مجتمعاً لثبوت العلة فيه، وقد علمنا خلافه. وبعد، فلو كان كذلك لوجب أن لا يحصل مفترقاً في حالة الحدوث، والمعلوم خلافه.

Zira böyle olacak olsaydı, ayrıştığı zaman, yine hudûsundan dolayı ayrışmış olması gerekirdi. Bu durumda da cismin aynı anda hem birleşik hem de ayrışmış olması gerekirdi. Bu durum ise muhâldir."

"Cismin hudûsundan dolayı bir şekilde birleşik olması niçin câiz olmuyor?" denilirse; buna: "çünkü burada mâkul bir vecih bulunmamaktadır. Ayrıca cisim, hüsün ve kubuh konusunda söylediğimizin aksine, bu şekilde hudûsundan dolayı bileşik olmuştur. Bunun zulüm, yalan vb. durumlarda olduğu gibi mâkul şekilleri de mevcuttur. Zira böyle olması durumunda, cismin bekâ hâlinde bileşik olması gerekirdi. Bilinen ise bunun hilâfınadır" diye cevap veririz.

"Cismin, ademinden dolayı bileşik olması niçin câiz olmuyor?" diye sorulacak olursa; buna: "Çünkü yokluk onu bileşik olmaya yönlendirir. Bir hükme engel olan şeyin, aynı hususta etkili olması câiz değildir. Çünkü birleşme, var olmadan sonra meydana gelir. Böyle bir durumda, yokluğu onda nasıl etkili olur?" şeklinde cevap verilir.

"Cismin bir fâil yoluyla birleşmiş olması niçin câiz olmasın?" diye sorulursa, cevâben: "Şayet böyle olsaydı, bizden birinin bir cisme tabiatında bulunmayan "birleşik olma" özelliğini vermeye kâdir olması, onu yaratmaya da kâdir olmasını gerekli kılardı. Çünkü herhangi bir kişiye, fıtratında bulunmayan bir nitelik kazandıran, onun kendisini yaratmaya da kâdir olur" deriz.

Bunun delili şöyle ifade edilebilir: İçimizden biri, bir sözü emir, yasak veya haber mahiyetlerinden birine büründürmeye kâdir olması hâlinde, o sözün kendisini yaratmaya da kâdir olur. Bunun aksi, başkasının sözü için söz konusudur. Kişi, sözü emir, yasak ve haber alternatiflerinden birine tahsise kâdir olmadığı için, o bu kelâmın kendini yaratmaya da kâdir olamaz. Realite ise, bizden birinin cismi yaratmaya kâdir olamadığı, dolayısıyla cismin birleşik olmasının da onunla ilgili bulunmadığı şeklindedir.

Şayet, "Bize göre, kendisine kâdir olamama bakımından kelâm da diğer cisimler gibi olduğu halde, bunun kelâma indirgenmesi nasıl mümkün oluyor?" denirse; cevap olarak: "Yalancının, söylediğinin yalan olması dolayısıyla onun yerilme ve kınanmayı hak ettiğini zorunlu olarak biliyoruz. Şayet o ilgili olduğu halde, bu sebeple vukû bulmuş değilse, yerilmesi câiz olmaz. Dolayısıyla bizim dediğimizin doğru olduğu anlaşılmaktadır" deriz.

ولأنه لو كان كذلك لكان يجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لحدوثه أيضاً، فكان يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً دفعةً واحدة وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه على وجه؟ قلنا: لأنه لا وجه ههنا معقول. فيقال: إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه بخلاف ما نقوله في الحسن والقبح فإن لذلك وجوهاً معقولة؛ نحو كونه ظلماً وكذباً وغيرهما، ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الجسم مجتمعاً في حالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدمه؟ قلنا: لأن العدم يحيل كونه مجتمعاً، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه، ولأنه لا يحصل مجتمعاً إلا بعد الوجود، فكيف يكون عدمه مؤثراً فيه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً بالفاعل؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب في الواحد منا وهو قادرٌ على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنى أن يكون قادراً على إيجاد الجسم؛ لأن من قدر على أن يجعل ذاتاً من الذوات على صفةٍ من الصفات من دون معنى، قدر على إيجاد نفس تلك الذات.

دليله الكلام؛ فإن أحدنا لما قدر أن يجعله أمراً ونهياً وخبراً، قدر على إيجاد نفس الكلام. وعكسه كلام الغير؛ فلما لم يقدر على جعله أمراً ونهياً وخبراً، لم يقدر على إيجاد نفس الكلام. والمعلوم أن أحدنا لا يقدر على إيجاد الجسم فيجب أن لا يتعلق به كونه مجتمعاً.

فإن قيل: كيف يصح رد ذلك الكلام، والكلام عندنا كسائر الأجسام في أنّا لا نقدر عليه؟ قلنا: إنا نعلم ضرورة أن الكاذب يستحق الذم والملامة من جهته على كذبه، فلولا أنه وقع من جهته ومتعلقٌ به وإلا لم يجز ذلك، فصح ما قلناه.

Diğer bir delil de şudur: İçimizden biri, bir cismi tabiatında birleşiklik vasfı olmadığı halde, birleşik kılmaya kâdir olursa; tıpkı söz örneğinde olduğu gibi, başka fâillerle kazanmış olduğu siyah, beyaz, kırmızı, tatlı, acı vb. diğer niteliklerini de kazandırmaya kâdir olurdu. Çünkü sözü emir veya nehiy şeklinde düzenlemeye kâdir olduğunda; onu haber, istihbâr, araz, yemin, inkâr, nefy ve isbat vb. şekillerinde de düzenlemeye kâdir olması gerekirdi. Bilinen durum ise, bunun aksidir.

Bu konuyla ilgili başka bir delil: Eğer böyle olsaydı, bizden birinin âlim olmasının, fâille ilgili olması vâcip olurdu. Çünkü bu iki sıfat, aynı anlamı kazanmıştır. İki sıfat aynı anlamı kazandığında, onları etkileyen şey de aynı türdendir.

"Biz, şöyle şöyle söylüyoruz, siz de bunun hilâfına delil getirin" denilirse; cevâben: "Bizden birinin âlim olması, fâille ilgili olsaydı, onun bu sıfatı kalbinde bulması gerekirdi. Çünkü fâil, bu niteliğe bağlı olarak cüz'ü değil, bütünü yapar" deriz.

Diğer bir delil: Eğer böyle olsaydı, bizden birinin bekâ hâlinde iki cismi birleştirememesi gerekirdi. Çünkü fâille ilgili olan, kelâmda olduğu gibi, hudûs hâline tâbidir. Zira onun vasıfları fâille ilgili olduğunda, hudûs durumuna tâbi olur. Zâten bunun aksi de mümkün değildir.

Diğer bir delil de şudur: Şayet öyle olsaydı, bizden birinin ağır bir cismi havada hareketsiz bir şekilde tutması gerekirdi. Halbuki bilinen durum, bunun hilâfınadır. Bu durumda geriye sadece cismin fâille bir alâkası olmadan birleşik olması şıkkı kalmaktadır.

"Cisim, niçin mâna yokluğundan dolayı birleşik olmasın?" denilirse, buna cevap olarak şöyle deriz: "Çünkü makdûr mânanın cisimlerin sadece bazı kısımlarına ait kılınması söz konusu olamaz. Zira bu durumda da mezkûr mânanın olmaması sebebiyle, bütün cisimlerin birleşik olması ve ayrışmış bir şey olmaması gerekirdi. Halbuki konuyla ilgili bilgimiz bunun hilâfınadır.

Ayrıca, cismin birleşik olması bizim maksadımız ile olumlu-olumsuz çabalarımıza bağlıdır. Bu durumda da, o konudaki ahvâlimiz dolayısıyla onun bir etkisinin olması gerekir. Onun etkisi de ya bizzat sıfatta ya da onun etki alanında olur. Daha önce geçtiği üzere, bu sıfat fâile taalluk etmediği için onun bizzat sıfatta etkili olması câiz değildir.

دليلٌ آخر وهو أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنىً قدر على أن يجعله على سائر صفاته التي يكون عليها بالفاعلين نحو كونه أسود وأبيض وأحمر وحلواً ومراً وغير ذلك، كما في الكلام فإنه لما كان قادراً على أن يجعله أمراً ونهياً، قدر أن يجعله على سائر أوصافه نحو كونه خبراً واستخباراً أو عرضاً ويميناً وجحداً ونفياً وإثباتاً إلى غير ذلك، والمعلوم خلافه.

دليلٌ آخر؛ وهو أنه لو كان كذلك لوجب في كون أحدنا عالماً أن يتعلق بالفاعل لأن هاتين الصفتين مستحقتان على حدٍّ واحد، والصفتان متى استحقتا حدا واحدا،كان المؤثر فيهما من بابٍ واحد.

فإن قيل: هكذا نقول فدُلُّوا على خلافه. قلنا: لو كان كون أحدنا عالماً متعلقاً بالفاعل لوجب أن لا يجد الواحد منا هذه الصفة كأنها من ناحية صدره؛ لأن الفاعل إنما يفعل الجملة على هذه الصفة لا البعض.

دليلٌ آخر؛ وهو أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يتأتى من أحدنا الجمع بين الجسمين في حالة البقاء لأن ما يتعلق بالفاعل يتبع حالة الحدوث، كما في الكلام فإنه لم تعلقت أوصافه بالفاعل تبع حالة الحدوث حتى لم يجز خلافه.

دليلٌ آخر؛ وهو أنه لو كان كذلك لوجب أن يتأتى من الواحد منا إيقاف الجسم الثقيل في الجو دون قرار ولا علاقة بأن لا يجعله متحركاً، والمعلوم خلافه. فليس إلا أن يكون الجسم مجتمعاً مما لا تعلق له بالفاعل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدم معنى؟ قلنا: لأن المعنى المقدور لا اختصاص له ببعض الأجسام دون بعض، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعةً لعدم ذلك المعنى، وأن لا يكون شيئاً متفرقاً البتة، وقد عرف خلافه.

وبعد، فإن كون الجسم مجتمعاً موقوفٌ على قصدنا ودواعينا نفياً وإثباتاً، فيجب أن يكون لأحوالنا فيه تأثير. ولا يخلو أن يكون تأثيره في نفس الصفة أو فيما يؤثر فيه. لا يجوز أن يكون تأثيره في نفس الصفة لما قد تقدم أن هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل،

Şayet onun tesiri, etkili olduğu alanda olacak olursa, bu müessirin ma'dûm olması câiz değildir. Çünkü yok etme fâile taalluk etmez. Aksi halde onun söylediğimiz üzere mevcut olması gerekir.

Nitekim cisim, herhangi bir ayrışmanın olmamasından dolayı birleşik ve herhangi bir birleşmenin olmamasından dolayı da ayrışmış olsaydı, her iki mânanın da olmaması durumunda, onun aynı anda hem ayrışmış hem de birleşik olması gerekirdi. Bu ise muhâldir.

Buna, "Biz, cisimde iki mânanın birden yokluğunu iddia etmiyoruz. Aksine birinin varlığı hâlinde, diğerinin yokluğunu söylüyoruz" şeklinde itiraz edildiği takdirde, ona şöyle deriz: "Sen arazların varlığını kabul ettin. Bu durum, cisimde iki mânanın bir arada bulunmaması sonucunu göstermemiz bakımından münâzara malzemesi olarak yeterlidir. Örneklendirecek olursak meselâ: Zeyd, iki cismi bir araya getirecek olsa, ondan ayrışma uzaklaşmış olur. Amr da, onları ayrıştırdığında birleşme ortadan kalkmış olur. Üçüncü halde de bu iki mânanın bir arada bulunmaması, dolayısıyla cismin aynı anda hem birleşik hem de ayrışmış olması gerekir."

Eğer "ilk ayrışım geri döner" denilirse, "kulların kudreti dâhilinde bulunan şeylere dönüş sahih değildir. Böylece söylediğimiz de doğru olmaktadır" deriz.

Şayet muhatabımız: "Cisimde birleşmenin varlığından dolayı ictimâın; ayrışmanın varlığından dolayı da iftirâkın olması câiz olunca ve durumda da cisimde hem birleşme hem de ayrışma gerekince, bir defada birleşik ve ayrışmış olma niçin mümkün olmasın?" derse, ona şöyle cevap veririz: "Bu iki mâna varlıkta birbirine zıd olmakla beraber, yoklukta böyle değildir. Birbirinin zıddı olmalarından dolayı aynı anda varlıkları imkânsız olsa bile, yoklukları için bir engel bulunmamaktadır. Onlar, bu nedenle de ayrışmaktadır."

"Cismin, birleşmenin varlığından dolayı birleşik ve birleşmenin yokluğundan dolayı da ayrışmış olması neden câiz olmuyor?" sorusuna şöyle cevap verilir: "Çünkü böyle olsaydı, onda Zeyd sebebiyle birleşme bulunduğu ve Amr sebebiyle de yok olduğu takdirde, söz konusu cismin aynı anda hem birleşik hem de ayrışık olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır."

Konunun böyle anlaşılması gerektiğinin bir başka işareti de şudur: Emir ve nehyin güzelliğinden, arazların varlığına istidlâl edilerek şöyle denilmiştir:

وإن كان تأثيره فيما يؤثر فيه، فذلك المؤثر لا يجوز أن يكون معدوماً؛ لأن الإعدام لا يتعلق بالفاعل فيجب أن يكون موجوداً على ما نقوله.

وبعد، فلو كان الجسم مجتمعاً لعدم الافتراق ومفترقاً لعدم الاجتماع، لوجب إذا عدم المعنيان عن الجسم أن يكون مفترقاً مجتمعاً دفعةً واحدة، وهذا محال.

فإن قيل: نحن لا نقول بعدم المعنيين عن الجسم، بل نقول بوجود أحدهما وعدم الآخر. قلنا: إنك قد أقررت بإثبات الأعراض فكفينا مؤونة المناظرة على أنّا نريك عدم المعنيين عن الجسم، فنقول: إن زيداً لو جمع بين الجسمين فقد عدم عنه الافتراق، وعمراً إذا فرّق بينهما فقد عدم عنه الاجتماع، ففي الحالة الثالثة يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً في دفعةٍ واحدة لعدم المعنيين جميعاً.

فإن قيل: إن الافتراق الأول يعود. قلنا: العود على مقدورات العباد لا يصح، فصح ما قلناه.

فإن قال: فإذا جاز في الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً لوجود الافتراق، ولا يلزم أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً في حالةٍ واحدة، فهلاّ جاز أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعةً واحدة؟ قلنا: لأن هذين المعنيين يتضادان في الوجود ولا يتضادان في العدم، فلا يمنع عدمهما وإن امتنع وجودهما لأجل تضادهما، فافترقا.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع، ومفترقاً لعدم الاجتماع؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وُجِد فيه الاجتماع من جهة زيد، وعدم من جهة عمرو، أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعةً واحدة، وهذا محال.

دلالةٌ أخرى؛ وقد استدل لحسن الأمر والنهي على إثبات الأعراض، فقيل:

Birinin bir başkasına eline bir kupa almasını emretmesinin güzel olması ya bizzat cismin güzelliğinden ya da ona ilave bir nitelikten dolayıdır. Onun, bizzat cisminden dolayı emir alması câiz değildir. Çünkü cisim mevcuttur ve mevcudun icâdını emretmek muhaldir. Geriye emrin cisim dışından kaynaklanan bir mâna olması şıkkı kalır ki, bizim söylediğimiz de budur.

"Biz bunun, cismin kendisini veya onun gayrı bir sıfatı emir olduğunu söylemiyoruz. Aksine o, cismin bu nitelik üzere tahsilini emirdir" denilirse, şöyle deriz: "Bu sıfatın fâile taalluk etmediğini delillerle ortaya koyduk. Bu ifade ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûndan ibâret olan oluşların isbatı için yeterlidir."

Fasıl: [Arazların Hudûsu Hakkında Söz]

Bundan maksat dört iddiadan ikincisi üzerine söz etmektir. Bu da arazların hâdis oldukları ve bu hususta kümûn-zuhûr görüşünü[53] savunanlar ile olan görüş ayrılığımızdır. Çünkü onlar, ictimâ ve iftirâkın kıdemini kabullenerek "İctimâ zuhûr ettiğinde iftirâk gizlenmiş; iftirâk zuhûr ettiğinde de ictimâ gizlenmiş olur" dediler.

Bu hususta söylediklerimizin kapsamlı açıklaması şu şekildedir: Arazın yok olması câizdir, kadîmin yok olması ise mümkün değildir. Kadîm olmayanın kadîm olması câiz olmadığı gibi, hâdis olması da zorunludur. Çünkü mevcut, bu iki vasıf arasında gelip gider. Kadîm değilse hâdistir; hâdis ise kadîm değildir.

Bu delâlet iki esasa dayanmaktadır: Birincisi araz için ademin câiz olması; ikincisi de kadîm için ademin câiz olmamasıdır.

Birincisine delil şudur: Birleşik cisim ayrıştığında ya ondaki ictimâ aynen devam eder ya da yok olur. Olduğu gibi devam etmesi câiz değildir. Yok olduğu takdirde de ya intikal yoluyla ya da adem yoluyla ortadan kalkar. İntikal yoluyla ortadan kalkması câiz değildir. Çünkü arazların intikali muhâldir. Geriye, bizim söylediğimiz şık olan sadece adem yoluyla ortadan kalkma şıkkı kalmaktadır.

"Bütün bunlar, ictimânın ona hulûl ettiğini kabul etmeye dayanır. Biz ise bunu kabul etmiyoruz. Aksine, onun mahalsiz mevcut olduğunu düşünüyoruz" denirse; cevâben: "Eğer öyle olsaydı, cisimlerin sadece bir kısmı tahsis edilmezdi.

قد ثبت أنه يحسن من الواحد منا أن يأمر الغير بأن يناوله الكوز فلا يخلو أن يكون أمراً بنفس الجسم أو بأمرٍ زائد على الجسم. لا يجوز أن يكون أمراً بنفس الجسم؛ لأن الجسم موجود والأمر بإيجاد الموجود محال، فلم يبقَ إلا أن يكون أمراً بمعنى سوى الجسم، وهو الذي نقوله.

٥ فإن قيل: نحن لا نقول: إنه أمرٌ بنفس الجسم ولا بمعنىً سوى الجسم، بل نقول: هو أمرٌ بتحصيل الجسم على هذه الصفة. قلنا: قد دللنا على أن هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل، فهذه الجملة كافية في إثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

فصل:[في الكلام في حدوث الأعراض]

١٠ والغرض به الكلام في الدعوى الثانية من الدعاوى الأربعة، وهو الكلام في حدوث الأعراض والخلاف فيه مع أصحاب الكمون والظهور؛ فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق وقالوا: إن الاجتماع متى ظهر كَمُنَ الافتراق، وإذا ظهر الافتراق قالوا: كَمُنَ الاجتماع.

وتحرير الدلالة على ما نقوله في ذلك هو أن العرض يجوز عليه العدم، ١٥ والقديم لا يجوز أن يعدم ولا يجوز أن يكون قديماً؛ وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة.

فهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما أن العرض يجوز عليه العدم، والثاني أن القديم لا يجوز عليه العدم.

٢٠ أما الأول فالدليل عليه هو أن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو؛ إما أن يكون باقياً فيه كما كان، أو زائلاً عنه لا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان. وإذا كان زائلاً فلا يخلو؛ إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال أو بطريقة العدم. لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال؛ لأن الانتقال محالٌ على الأعراض، فلم يبقَ إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم على ما نقول.

٢٥ فإن قيل: هذا كله ينبني على أن الاجتماع كان حالاً فيه ونحن لا نسلم ذلك بل نقول: إنه كان موجوداً لا في محل. قلنا: لو كان كذلك لم يختص ببعض الأجسام دون بعض،

Bu durumda da bütün cisimlerin birleşik olması gerekirdi. Çünkü bu bileşikliğin varlığı bir mahalle bağlı değildir. Aksi halde hiçbir şeyin müstakil (müfterik) olmaması gerekirdi. Ayrıca iki cismi birleştirmek için onları birbirlerine veya onlara bitişik olan şeylere yapıştırmaya da ihtiyaç duyulmazdı. Halbuki her iki hususta da bilinen, bunun hilâfıdır" deriz.

"İctimânın onda olduğu gibi devam etmesi niçin câiz olmuyor?" sorusuna cevap olarak: "Çünkü böyle olsaydı, cismin de onda bâki olan ictimânın varlığı sebebiyle birleşik; fâni olan iftirâkın varlığı sebebiyle de ayrı olması gerekirdi. Bu ise muhâldir" deriz. "Niçin böyle söylüyorsunuz?" diye sorulursa da, şöyle cevap veririz: Bu sıfat, onun zâtında mevcut olan ictimâdan sâdır olmuş olup, onun zâtında o anda ortaya çıkmış değildir. Çünkü onun sâbitliği daha öncedir."

"İctimânın zorunluluğu, niçin kendisinden ayrı bir şarta bağlı olarak câiz olmasın?" denilirse; "çünkü bu şart gayr-i mâkul ve ulaşılamazdır. Bu durumda olan bir şeyi kabul etmek cehâlet kapısını açar" deriz.

Şayet, "onda zıddının meydana gelmemesi şartını kabul ediyor musunuz?" diye sorulursa cevâben: "Bunun ileri sürülmesi, iftirâkın gerekliliği konusunda böyle bir şartın söylenmesinden daha mâkul değildir. Çünkü bu, mahallinde, zıddı olan ictimâya rastlamaması durumunda onu gerektiriyor. Halbuki şart, meşrûtundan ayrılamaz. Bu ise câiz değildir" deriz.

"Arazların intikal yoluyla yok olması niçin câiz olmuyor" diye sorulacak olursa şöyle deriz: Çünkü onların intikali câiz değildir.

"Bunu niçin söylüyorsunuz?" diye sorulursa, şöyle cevap verilir: "Çünkü intikal ile bir mekânı boşaltma ve başka bir mekânı doldurma söz konusudur. Bu ise cevher ve cisimlerin özelliklerindendir. O, ya kendisinde intikali gereken bir halden dolayı intikal eder –ki bu varlığın ancak zâtına döndürülmesi mümkündür- ya da intikal, onun zâtında bulunan bir özellikten dolayı olur. Bu da, onun devamlı intikalini ve bir yerde sürekli kalmamasını gerektirir. İntikal etmemesi gereken bir halde intikali câiz değildir. Çünkü bu durumda arazların isbatında zikredilen yönteme ait bir mânadan dolayı intikal edici olması vâcip olurdu. Bu durum ise ya kendisine ya kendi dışında bir şeye hulûl etmeyi ya da mahalsiz olmayı gerektirir.

فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعةً لوجود ذلك الاجتماع الموجود لا في محل، وأن لا يكون شيء منها مفترقاً البتة، والمعلوم خلافه. ولأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يحتاج الواحد منا في الجمع بين الجسمين إلى أن يماسهما أو يماس ما يماسهما، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الاجتماع باقياً فيه كما كان؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب في الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع الباقي، ومفترقاً لوجود الافتراق الطارئ، وهذا محال. فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ قلنا: لأن هذه الصفة إنما صدرت عن الاجتماع لما هو عليه في ذاته، وما هو عليه في ذاته ثابت لأنه ثباته من قبل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون إيجاب الاجتماع لما يوجبه موقوفاً على شرطٍ منفصلٍ عنه؟ قلنا: لأن هذا الشرط غير معقول ولا طريق إليه، وإثبات ما هذا حاله يفتح باب الجهالات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الشرط فيه هو أن لا يطرأ ضده؟ قلنا: ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال هذا الشرط في إيجاب الافتراق لما يوجبه لا يصادف في محلٍّ له ضداً هو الاجتماع، فلا يتميز الشرط من المشروط، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال؟ قلنا: الانتقال لا يجوز على الأعراض.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لأن المرجع بالانتقال إلى تفريغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص الجواهر والأجسام، ولأنه لا يخلو؛ إما أن يكون منتقلاً في حال كان يجب انتقاله فيها، لأنه لا يمكن صرف هذا الوجود إلا إلى ذاته أو ما هو عليه في ذاته، وهذا يوجب أن يكون منتقلاً أبداً وأن لا يستقر فيه أصلاً. ولا يجوز أن يكون منتقلاً في حال كان يجوز أن لا ينتقل؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون منتقلاً لمعنى للطريقة المذكورة في إثبات الأعراض. وحال ذلك المعنى لا يخلو؛ إما أن يكون حالاً فيه، أو في غيره، أو لا في محل.

Mahalsiz olarak varlığı câiz değildir. Çünkü onun söz konusu mahal ve araza nisbeti, başka mahal ve arazlara nisbeti gibidir. Söz konusu mânanın mahalsiz olarak var olması durumunda onunla beraber başka arazların ayrı mahallerden intikali de gerekli olur. Halbuki bilinen bunun aksidir. Benzeri nedenlerle onun zâtının gayrına nüfûz edici olması da câiz değildir."

Eğer; "ictimânın, bizzat kendisine nüfûz etmesi niçin câiz olmuyor?" denirse, "Çünkü ictimâ bir arazdır ve araz ise başka bir araza mahal olmaz" diye cevap verilir.

Bunu niçin böyle söylediğimiz sorulacak olursa: "Hulûl, tehayyüze taalluk etmediği zaman anlaşılmaz. Aynı şekilde rengin hulûl edici ve cevherin mahal olması, zıddından daha anlaşılır bir durumdur. Şayet bunlardan her biri diğeri ile beraber olacak olursa, cevherin renk olmadan mütehayyiz olması câiz olmazdı. Böylece hulûl başkasıyla beraber bulunmayı gerekli kılmaktır. Başkası ise mütehayyizdir. Bu durumda ictimânın mütehayyiz olmadığı sâbit olmuş olmaktadır. Dolayısıyla bunun, ictimânın bizzat kendisinde olması câiz değildir" diyoruz.

Bunun gerekçesi sorulursa: "Şayet o böyle olsaydı, bu ya birleşik ya da ayrışmış olurdu. Birleşik olduğunda da aynı şekilde ictimâ sûretiyle olurdu. Bu ictimâ hakkındaki söylenecekler, diğeri hakkındaki söylenecekler gibidir. Bu durum sonsuza dek böyle devam eder. Ayrışmış olduğunda da söylenilebilecek olan bu şekildedir. Bütün bu ifadelerden, arazlar hakkında ademin câiz olduğu ortaya çıkmaktadır" denilir.

Kadîmin yok olmasının câiz olmadığının delili şöyle ifade edilebilir: "Kadîm, kendiliğinden kadîmdir. Sıfât-ı nefsiyyeden biri ile mevsûf olanın herhangi bir durum sebebiyle o vasıftan soyutlanması da câiz değildir. Bu delillendirme iki esasa dayanır: Birincisi kadîmin kendiliğinden kadîm olduğudur. İkincisi ise nefsî sıfatlardan biri ile mevsûf olanın, herhangi bir sebeple onlardan soyutlanmasının câiz olmamasıdır. Kadîmin kendiliğinden kadîm olduğunun deliline gelince: Kadîm ya kendiliğinden ya bir fâil sayesinde yahut da bir mânadan dolayı kadîm olur. Onun bir fâil veya bir mânadan dolayı kadîm olması câiz değildir. Böylece geriye söylediğimiz gibi onun sadece kendiliğinden kadîm olması ihtimâli kalmaktadır.

لا يجوز أن يكون موجوداً لا في محل؛ لأن حاله مع هذا المحل وهذا العرض كحاله مع سائر المحال وسائر الأعراض فوجب أن تنتقل به سائر الأعراض عن سائر المحال لوجود ذلك المعنى لا في محل، والمعلوم خلافه. ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره لمثل هذه الطريقة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون حالا في نفس الاجتماع؟ قلنا: لأن الاجتماع عرض، والعرض لا يحل العرض.

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ قلنا: لأن الحلول إن لم يعلق بالتحيز لا يعقل، وكذلك اللون بأن يكون حالاً والجوهر بأن يكون محلاً أولى من خلافه وإن وجد كل واحدٍ منها بجنب الآخر، لما كان الجوهر متحيزاً دون اللون وكان المرجع بالحلول إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز، وقد ثبت أن الاجتماع ليس بمتحيز، فلا يجوز أن يكون في نفس الاجتماع.

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو؛ إما أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً. فإن كان مجتمعاً كان كذلك بالاجتماع والكلام في ذلك الاجتماع كالكلام فيه فيتسلسل إلى ما لا نهاية له، وكذلك الكلام إذا كان مفترقاً. فثبت بهذه الجملة أن الأعراض يجوز عليها العدم.

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم؛ فهو أن القديم قديمٌ لنفسه، والموصوف بصفةٍ من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال. وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما أن القديم قديمٌ لنفسه، والثاني أن الموصوف بصفةٍ من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال. أما الذي يدل على أن القديم قديمٌ لنفسه، هو أنه لا يخلو؛ إما أن يكون قديماً لنفسه أو بالفاعل أو لمعنىً، لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا لمعنى، فلم يبقَ إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما نقوله.

"Fâil yoluyla kadîm olması niçin câiz olmasın?" sorusunu; "fâilin, fiilinden önce var olması gerekir, kendisinden önce başkası var olanın kadîm olması ise câiz değildir. Çünkü kadîm, varlığının evveli olmayan demektir" şeklinde cevaplarız.

"Kadîm, niçin bir mânadan dolayı kadîm olmuyor?" şeklindeki soruya da: "Çünkü söz konusu mâna ya mevcuttur ya da ma'dûmdur. Ma'dûm olması câiz değildir. Çünkü ademin müstakil bir varlığı yoktur. Varlık ise, ya zâtın gereği olan bir sıfattan sâdır olur ki, bu vücûda bağlı bir husustur. Dolayısıyla onun ma'dûm olması câiz değildir. Mevcut olduğu takdirde de, o ya kadîm ya da hâdis olur. Onun hâdis olması câiz değildir. Çünkü illet, ma'lûlden sonra olamaz. Kadîm olması da câiz değildir. Çünkü kadîmin bu mânadan dolayı kadîm olması, söz konusu mânanın ona ait kadîm bir nitelik olmasından daha öncelikli değildir. Bu da illetin ma'lûlden ayrılmamasına götürür. Halbuki onu illet yapan durum, ma'lûlden ayrılmasını gerektirir. Zira bu ayrım yapılmadığı takdirde, onun fesâdına delâlet eder" diye cevap veririz.

Sonra söz konusu mâna, bir mânaya ihtiyaç konusunda kadîme ortak olduğunda, başka bir mânaya da ihtiyacı gerekli olur. Bu konuda söylenecekler, önceki hakkındaki söylediklerimiz gibidir. Müteselsilen sonsuza karar böylece devredip gider.

Zâtî sıfatlardan birine mevsûf olanın, herhangi bir durumdan dolayı ondan uzaklaşmasının câiz olmadığını gösteren şey hakkında şunları söyleyebiliriz: "Zâtın, zât olmasında onun bir zât sıfatına sahip olmasının bilinmesi etkilidir. Şayet o, bu sıfattan ayrı olsaydı, hiçbir zaman bilinen biri olamazdı. Çünkü zât ile zâtın sıfatı arasındaki ilişki, illetin sıfatı ile illet arasındaki ilişki gibidir. İlletin sıfatı, illet devam ettiği müddetçe gerekli olduğu gibi, zâtın sıfatı da, zât devam ettiği müddetçe gerekli olur."

Kadîmin yok olmayacağının delillerinden biri de şudur: Kadîm bâkîdir, bâkî ise ancak zıddı ile veya zıddı yerine geçen bir şey ile ortadan kalkar. Bu durumda kadîmin asla sona ermemesi gerekir. Çünkü burada ne onun zıddı, ne de onun zıddının yerine geçen bir şey vardır. Bu delâlet, birtakım esaslara dayanmaktadır. Birincisi kadîmin bâkî oluşudur. İkincisi bâkî olanın ancak zıddı veya zıddı yerine geçen bir şeyle ortadan kalkmasıdır. Üçüncüsü de kadîmin ne zıddının ne de zıddı yerine geçen bir şeyin bulunmamasıdır.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل؟ قلنا: لأن من حق الفاعل أن يكون متقدماً على فعله، وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديماً؛ لأن القديم هو ما لا أول لوجوده.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قديماً لمعنى؟ قلنا: لأن ذلك المعنى لا يخلو؛ إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا يجوز أن يكون معدوماً لأن العدم مقطع الاختصاص، ولأن الإيجاب إما أن يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات وهي مشروطة بالوجود، فلا يجوز أن يكون معدوماً. وإذا كان موجوداً فلا يخلو؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً، لا يجوز أن يكون محدثاً لأن العلة لا تتراخى عن المعلول، ولا يجوز أن يكون قديماً لأنه ليس بأن يكون القديم قديماً لهذا المعنى أولى من أن يكون هذا المعنى قديماً للقديم، وهذا يؤدي إلى أن لا تتميز العلة من المعلل به ومن شأن ما يجعله علة أن يجعله متميزاً عن المعلل حتى لو لم يتميز دل على فساده.

وبعد، فإن ذلك المعنى إذا شارك القديم فيما له احتاج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنىً آخر، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له.

وأما الذي يدل على أن الموصوف بصفةٍ من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال، فهو أن الذات إنما تدخل في كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة الذات، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتاً معلومةً أصلاً، ولأن صفة الذات مع الذات تجري مجرى صفة العلة مع العلة، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت الذات.

وأحد ما يدل على أن القديم لا يجوز أن يعدم، هو أن القديم باقٍ والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرى الضد، فيجب أن لا ينقضي القديم أصلاً لأنه لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد. وهذه الدلالة تنبني على أصول: أحدها أن القديم باقٍ، والثاني أن الباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرى الضد، والثالث أن القديم لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد.

Kadîm olanın bâkî olduğuna delâlet eden şey şudur: Bâkî, ancak varlığından haber verildiği durumda mevcuttur. Kadîmin durumu bundan ibârettir.

Bâkî olanın, ancak zıddı veya zıddı yerine geçen bir şeyle ortadan kalkacağının delili ise şöyle ifade edilebilir: Arazların isbatı yöntemimizde olduğu gibi, onun bekâsının câiz olduğu bir durumda ortadan kalkması için bâkî olmamasının, bâkî olmasından daha uygun olduğunu gerektiren bir sebep bulunmalıdır. Bu sebep de, ancak onun zıddı veya zıddı yerine geçen şey olabilir.

Kadîmin zıddının olmadığının delili de şöyledir: Eğer kadîmin zıddı olsaydı, bu zıddın niteliğinin kadîmin niteliğinin tam aksi olması gerekirdi. Kadîmin, zâtından dolayı mevcut olması aklen vâcip olunca, onun zıddının da zâtından dolayı ma'dûm olması vâcip olmaktadır. Bu ise muhâldir. Çünkü ma'dûm, ma'dûm olması sebebiyle bir hâle sahip değildir. Zâtı veya zâtının gayrı dolayısıyla buna nasıl sahip olacaktır?

Zıddı yerine geçene gelince; bu varsayım, kadîmin var olma konusunda, kendisinden başka bir şeye muhtaç olmasını gerektirir. Bu şey de onun zıddıdır. Bu sebeple "o, kendisine zıd olanın yerine geçer" denilir. Halbuki kadîmin varlık kazanma konusunda herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur. Çünkü böyle bir durum, onun kıdemini ortadan kaldırır.

Müellif, aşağıdaki sözlerle arazların hudûsunu isbata çalıştı: Onlar birbirinden ayrı, birbirine benzer ve zıd şeyleri kapsamaktadır. Şayet kadîm olsalardı, bu durum câiz olmazdı. Çünkü kıdem, zâtî sıfatlardandır. Zâtî sıfatlarda ortaklık ise benzerliği (mümâselet) gerektirir.

"Onlardan benzer olanın kadîm, bâkî olanın ise muhdes olması niçin câiz olmasın?" denilirse, "Hepsinde usûl aynıdır. Bir kısmında câiz olması hâlinde, hepsinde câiz olur" deriz.

Şayet: "Zâtî sıfatlardan birindeki iştirâkin, diğer zâtî sıfatlarda da müşterekliği gerektirdiğini niçin söylemediniz?" denirse; "Bu, vâcip olmayacak olsaydı, iki zâtın, zâtî bir sıfatta iştirâkları, diğer bir sıfatta ise iftirâkları mümteni' olmazdı. İki sıfattan birinde müşterek olmaları sebebiyle benzer; farklı olmaları sebebiyle de ayrı olurlardı. Bu da –şayet onlara zıd oluşturmaya yetense– onların bir açıdan bekâlarını, başka bir açıdan da yokluklarını gerektirir. Halbuki bu muhâldir" diye cevaplarız.

أما الذي يدل على أن القديم باقٍ، فهو أن الباقي ليس إلا الموجود في حال الخبر عنه بالوجود، وهذا حال القديم.

وأما الذي يدل على أن الباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرى الضد، فهو أنه إذا انتفى في حالٍ كان يجوز أن يبقى، لم يكن بألا يبقى أحق منه بالبقاء إلا لأمر، كطريقتنا في إثبات الأعراض، وليس ذلك الأمر إلا الضد أو ما يجري مجراه.

وأما الذي يدل على أن القديم لا ضد له فهو أنه لو كان له ضد لكان لا بد من أن تكون صفته بالعكس من صفة القديم، فيجب إذا كان القديم موجوداً لذاته وجب أن يكون ضده معدوماً لذاته وذلك مستحيل؛ لأن المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال، فضلاً عن أن يكون للذات أو للغير.

وأما ما يجري مجرى الضد؛ فلأن ذلك يقتضي أن يحتاج القديم في وجوده إلى شيء ولذلك الشيء ضد، فيقال: إنه جارٍ مجرى الضد له، والقديم ليس يجوز احتياجه في الوجود إلى شيء، لأن ذلك يقدح في قدمه.

وقد استدل على حدوث الأعراض بأن قيل: إنها تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد، فلو كانت قديمة لما جاز ذلك؛ لأن القدم صفةٌ من صفات النفس، والاشتراك في صفةٍ من صفات النفس يوجب التماثل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتماثل منها قديمة والباقي محدثة؟ قلنا: لأن الطريقة في الجميع واحدة، فلو جاز في بعضها لجاز في كلها.

فإن قيل: ولم قلتم: إن الاشتراك في صفةٍ من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس؟ قلنا: لأن ذلك لو لم يجب لكان لا يمتنع أن تشترك ذاتان في صفةٍ ذاتية وتفترقان في صفةٍ أخرى ذاتية فيكونان من حيث اشتركا في إحدى الصفتين مثلين، ومن حيث افترقا في إحدى الصفتين مختلفتين، وذلك يوجب لو قدر طروء الضد عليهما لبقائهما من وجه ولانتفائهما من وجهٍ آخر، وذلك محال.

Bu konuda başka bir istidlâlde bulunularak şöyle denildi: Söz konusu mânalardan sâdır olan sıfatlar yenilenmektedir. Onlarda müessir olanın ve onları gerektirenin yenilenir olması gerekir. Bir şeyin yenilenmesi sâbit olunca, onun hudûsu da sâbit olmuş olur. Çünkü biz, hudûs ile varlığın yenilenmesinden başka bir şey kastetmiyoruz. Ancak bu, bütün arazları kapsamaz, sadece mahalline hulûl eden veya hüküm gerektiren hudûs için geçerlidir. Bu kadîmin, söz konusu hâdisler üzerinde tesiri gerekmez. Çünkü o, irade (ihtiyâr) yoluyla etkili olur. Bizim sözümüz ise icap (zorunluluk) yoluyla etkili olma hakkındadır.

Bunu kanıtlayan hususlardan biri de şudur: Bu mânalar, var olabilmek için hâdis mahallere muhtaçtır. Varlık kazanma konusunda bir şeyin, kendisi bulunmadan mevcut olamayacağı bir muhdise muhtaç olması, o şeyin hudûsunu gerektirir. Bu delil, cisimlerin hudûsunu bilmenin, arazların hudûsunu bilmeye muhtaç olmadığı esasına dayanır.

[Oluşların (Ekvân) Hudûsu Hakkında Deliller]

Oluşların hudûsu hakkındaki delillerden biri şöyle ifade edilebilir: Şayet onlar kadîm olsaydı, kendilerinden sâdır olan sıfatların ezelde vâcip olması gerekirdi. Küllâbiyye'den söz ederken açıklayacağımız üzere sıfat vâcip olduğunda, bu vücûb, onu illetten müstağnî kılar. Bu, onların isbatının esası hakkında etkilidir.

Başka bir yönden oluşları isbat yöntemi şöyledir: Bu sıfatlar, normalde yenilenmemeleri gerekirken yenilenmektedir. Şayet onlar ezelden beri mevcut olsaydılar, kendilerinden doğan sıfatların da zorunlu olması gerekirdi. Bu durumda ise bizim onları bilmemizin yolu kapanmış olurdu. Arazların hudûsu konusunda bu açıklama yeterlidir.

Fasıl: [Cisimlerin Oluşlardan Hâlî Olmayacakları Hakkında]

Burada, dört iddiadan üçüncüsü hakkında bazı açıklamalar yapılacaktır. Bu da cisimlerin ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûndan ibâret olan oluşlardan hâlî olmalarının câiz olmadığı çerçevesindeki açıklamalardır.

Bu konuda Heyûlâ ashâbı[54] ile aramızdaki görüş ayrılığı şöyle özetlenebilir: Onlar, cevherlerin (a'yân) kadîm, terkiplerin (a'râz) ise hâdis olduklarını söylemektedir. Bunları ifade etmek için onlar ustukus, basît, tînet, unsûr ve heyûla gibi terimleri kullandılar.

وقد استدل على ذلك بوجهٍ آخر، فقيل: إن هذه الصفات الصادرة عن هذه المعاني متجددة فيجب في المؤثر فيها الموجب لها أن يكون متجدداً، فإذا ثبت تجددها ثبت حدوثها؛ لأنا لا نعني بالحدوث أكثر من تجدد الوجود. إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض ولا بد على حدوث ما يوجب لمحله حالاً أو حكماً، ولا يلزم على هذا القديم وتأثيره في هذه الحوادث؛ لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار، وكلامنا فيما يؤثر على طريقة الإيجاب.

وأحد ما يدل على ذلك هو أن هذه المعاني تحتاج في وجودها إلى محالٍّ محدثة، وما يحتاج في الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد من دونه يجب حدوثه. وهذا ينبني على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاجٍ إلى العلم بحدوث الأعراض.

[الأدلة على حدوث الأكوان]

وأحد ما يدل على حدوث الأكوان هو أنها لو كانت قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيما لم يزل، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة على ما سنبنيه في باب الصفات عند الكلام عن الكلابية إن شاء الله تعالى، وهذا يقدح في أصل إثباتها.

ومن وجهٍ آخر؛ وهو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو تجدد هذه الصفات مع جواز أن لا تتجدد، فلو ثبت فيما لم يزل لكانت الصفات الصادرة عنها واجبة فينسد علينا طريق العلم بها. فهذه جملةٌ كافية في حدوث الأعراض.

فصل:[في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان]

والغرض به الكلام في الدعوى الثالثة من الدعاوى الأربعة، وهو الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى؛ وهم جماعةٌ ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة، وعبّروا عنها بعباراتٍ هائلة نحو الاستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك.

Bu konuda bizim söylediklerimizin doğruluğunun delili şudur: Şayet cismin, bu mânalardan (arazlar) uzak olması câiz olsaydı, onun ilk hâli üzere devam ederek şu anda da sahip olduğu arazları taşıması, sözgelimi renksiz olması câiz olurdu. Zira her ne kadar cismin renk arazından yoksun olması mümkünse de, mevcut olduktan sonra onun bu arazı taşımaması mümkün değildir.

Şayet "hangi sebeple cismin şu andaki hâli ile geçmişteki hâlini birleştirdiniz?" diye sorulacak olursa; cevap olarak denilir ki: Çünkü onda sadece zaman ve mekân değişti. Zaman ve mekânın ise cisim için mümkün, vâcip ve muhâl olan hususlarda etkisi yoktur. Nitekim cismin şu anda birleşik veya ayrılmış olmasının imkânı söz konusu olduğuna göre, onun her zaman ve her an birleşik ve ayrışmış olabileceği gayet açıktır. Cismin bir an bile birleşik ve ayrışmış olması muhâl olduğu takdirde, onun için bu ihtimâller, her zaman ve her an muhâl olur. Birleşik ve ayrışmış olması şu an vâcip olduğunda da, her zaman ve her yerde vâcip olur. Bunların herhangi bir sebeple onlarda bulunmamasının câiz olması durumunda, cismin şu anda bulunduğu hâl üzere devam etmesi sebebiyle, onlardan da hâlî olmasının imkân dâhilinde olması gerekir. Bu da, âlemin çok uzak bölgelerinde birleşik ve ayrışmış, hareketli ve sâkin olmayan bir cismin bulunduğunun haber verilmesi durumunda, bu bilgiyi bize ulaştıranı tasdik etmeyi gerektirir. Halbuki reel bilgiler, bunun hilâfınadır. İşte böylece cisimlerin hiçbir zaman oluşlardan hâlî olmadıkları isbat edilmiş olmaktadır.

Bu cümlenin açılımı şu şekildedir: Cismin, varlık hâlinde mutlaka bir mekânda yer tutması gerekir. Yani cisim ancak varken (olgu hâlinde) bir mekânda yer alır. Olgu durumu ise sadece oluş (kevn) ile mümkündür.

Şayet; "niçin cismin varlık hâlinde mekânda yer tutması gerekir, dediniz?" denirse, bunu: "Çünkü onun zâtî varlığının mekânda yer tutması, varlık şartına bağlanmıştır" şeklinde cevaplarız.

"Bunu niçin söylüyorsunuz?" şeklindeki soruya da şöyle cevap verilir: Cisim, ya söylediğimiz gibi zâtındaki bir mânadan dolayı, ya da fiilden dolayı yer tutar. Cismin bir mânadan dolayı yer tutması câiz değildir. Çünkü söz konusu mâna, ancak ona ait olduğunda mekânda yer tutmasını gerektirir. Bu mânanın cisme ait olması ise, ancak ona sirâyet etmesiyle yani onu mekân edinmesiyle olur. Bunu da ancak yer tutması durumunda gerçekleştirebilir. Şayet o, sadece söz konusu mâna kendisine nüfûz ettiğinde yer tutarsa, bu iki durumdan her biri kendi sahibine kalır. Bu ise muhâldir.

والدليل على صحة ما نقوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازاً عن اللون، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه.

فإن قيل: وبأي علة جمعتهم بين حالها الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام؟ قلنا: لأنه لم يتغير عليه إلا أمكنة وأزمنة، والأمكنة والأزمنة مما لا تأثير لها فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل. ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً الآن، صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً في كل وقتٍ وفي كل زمان، ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعةً الآن، استحال أن يكون في كل وقتٍ وفي كل زمن، ولما وجب كونه مجتمعاً أو مفترقاً الآن وجب ذلك في كل زمنٍ وفي كل مكان. فوجب لو جاز خلوه عنها في كل حالٍ من الأحوال أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو، وهذا يوجب لو أخبرنا مخبر بأن في أقصى بلاد العالم جسماً ليس بمجتمعٍ ولا مفترقٍ ولا متحركٍ ولا ساكن أن نصدقه، والمعلوم خلافه، فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو عن الأكوان في وقتٍ من الأوقات.

وتحرير هذه الجملة هو أن الجسم لا بد من أن يكون متحيزاً عند الوجود، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن، ولا يكون كائناً إلا بكون.

فإن قيل: لم قلتم ان الجسم يجب تحيزه عند الوجود؟ قلنا: لان تحيزه لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لا يخلو؛ إما أن يكون متحيزاً لما هو عليه في ذاته على ما نقوله، أو يكون متحيزاً لمعنى، أو لفعل. لا يجوز أن يكون متحيزاً لمعنى؛ لأن ذلك المعنى لا يوجب تحيزه إلا إذا اختص به، ولا يختص به إلا إذا حله، ولا يحله إلا وهو متحيز. ولو لم يتحيز إلا إذا حله ذلك المعنى لوقف كل واحدٍ من الأمرين على صاحبه، وذلك محال.

Bir fâille yer tutması da câiz değildir. Aksi takdirde fâilin cevherin zâtını yaratması fakat onu mütehayyiz kılmaması mümkün olurdu. Çünkü bu, fâille ilgili hususlarda vâciptir. Kendisini ister bir şey icâd etsin, isterse etmesin varlığının fâille ilgili olması hâlinde onda kaldığını görmüyor musun? Ancak fâilin icâd etmesi ve bir mekân işgal etmesi sebebiyle bir cismi siyah kılması ve bu iki niteliği birleştirerek onu yer kaplayan siyah bir cisim yapması aklen mümkündür. Ancak böyle bir kabul, söz konusu fâilin yerine zıddının geçmesi hâlinde onu bir şekilde yok etmesini gerektirir.

Bu hususa delâlet eden şeylerden biri de şudur: İki cisimden her birinin arasında ya belli bir aralık ve mesafe bulunur ya da aralarında hiçbir mesafe bulunmaz. Eğer onların arasında bir aralık ve mesafe varsa, bunlar ayrışmış (müfterik) durumdadır. Şayet böyle değillerse, bu defa birleşik (müctemi') haldedir. Doğru olan, cismin bu durumlardan tamamen hâlî olmamasıdır.

Aynı konudaki delillerden biri de şudur: Cisim ictimâ ve iftirâktan uzak olsa, ya ictimâ ya da iftirâk önce olurdu.

Eğer ictimânın önce olduğu söylenirse: "Daha önce ayrışmış olmayan bir şeyin bir araya getirilmesi nasıl mümkün oluyor?" diye sorarız.

Şayet "Önce olan iftirâktır" denilirse, biz de "daha önce birleşik olmayan bir şeyin ayrışması nasıl mümkün oluyor?" şeklinde bir soru yöneltiriz. Bu durum karşılıklı soru-cevap şekilde uzayıp gider.

Fasıl: [Havâdisten Hâlî Olmayan Cismin, Onun Gibi Hâdis Olduğu]

Burada da dört iddiadan dördüncüsü hakkında gereken açıklamalar yapılacaktır. Bunlar da ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûndan ibaret olan havâdisten hâlî kalamayan cismin, onlar gibi hâdis olması gerektiği hakkında yapılacak açıklamalardır. Bu hususta melâhideye[55] mensup bazı gruplar ve İbnü'r-Râvendî[56] ile aramızda ciddi görüş ayrılıkları ve tartışmalar vardır.

Söylediğimizin doğruluğunun delili şudur: Bu hâdis şeylerden hâlî olmadığı ve onların önüne geçmediği takdirde, cismin de muhdes ve yoktan meydana gelmiş olması gerekir. Bu, ikiz çocuklar örneğine benzer. Onlar aynı anda doğduklarından, biri on yaşında ise, diğerinin de on yaşında olması gerekir.

ولا يجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل، وإلا كان يصح من الفاعل أن يوجد ذات الجوهر ولا يجعله متحيزاً لأن هذا هو الواجب فيما يتعلق بالفاعل. ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالفاعل وقف عليه، حتى أن شيئاً أوجده وأن شيئاً لم يوجده، بل كان يصح منه أن يوجده فيجعله سواداً بدلاً من تحيزه، وأن يجمع بين هاتين الصفتين فيجعله سواداً متحيزاً، وذلك يقتضي أنه لو طرأ عليه ضد أن ينفيه من وجهٍ دون وجه.

وأحد ما يدل على ذلك هو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بونٌ ومسافة أو لا يكون، فإن كان بينهما بونٌ ومسافة كانا مفترقين وإن لم يكن كانا مجتمعين، فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعاني.

وأحد ما يدل على ذلك هو أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لا يخلو؛ إما الاجتماع أو الافتراق.

فإن قال: السابق إليه الاجتماع. قلنا: فكيف يصح تجميع ما لم يكن مفترقاً من قبل؟

وإن قال: السابق إليه الافتراق. قلنا: كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل؟ فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك.

فصل:[في أن الجسم إذا لم ينفك عن الحوادث كان مثلها محدثا]

والغرض به الكلام في الدعوى الرابعة من الدعاوى الأربعة، وهو الكلام في أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثاً مثلها. والخلاف فيه مع جماعة من الملحدة وابن الراوندي.

والدليل على صحة ما نقوله هو أن الجسم إذا لم يخلُ من هذه الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً بعد أن لم يكن، كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين.

Şayet, "arazlardan hâlî olmayan cismin, araz olması niçin vâcip olmuyor? Onun hâdis olmaktan hâlî ve benzeri gibi muhdes olmaması niçin câiz olmasın?" denilecek olursa, buna cevap olarak şöyle deriz: "Zikrettiğimiz cinste değil, vücûdda iştirâki gerektirir. Siyah ve beyaz bir arada bulunduklarında onların vücûdda ortak olmalarının gerektiğini görmüyor musun? Dolayısıyla biri muhdes ise, diğeri de muhdes olur. Şayet onların her biri ayrı bir cinsten ise, iştirâk gerekmez. İkizlerin durumu da böyledir. Beraber doğduklarından dolayı biri on yaşında iken diğerinin de onunla aynı yaşta olması gerekir. Cinsteki iştirâklerine gelince, birinin Kureyşli olması diğerinin de Kureyşli olmasını gerektirmez. Aksine birinin bir cinsten, diğerinin ise başka bir cinsten olması mümkündür."

Şayet: "Cismin havâdisten hâlî olmamak ve onlardan ayrı bulunmamak kaydıyla kendisinde bir hâdisin oluşması ve bu hâdisten önce başka bir hâdisin, ondan önce de başka bir hâdisin başlangıçsız bir şekilde ortaya çıktığını söylemek sûretiyle, onun bu hâdisler gibi hâdis olmasının gerekmediğini söylediniz" denilirse, buna cevap olarak: "Bu, açık bir çelişkidir. Çünkü hâdis ile muhdes aynı şeydir. Muhdesin mutlaka bir muhdisi ve fâili olmalıdır. Şayet muhdis, fâil ise o mutlaka fiilinden önce var olmalıdır. Kendisinden önce bir başka varlık söz konusu olan varlığın, kadîm (öncesiz) olması mümkün değildir" deriz.

Bu yöntemi başka bir şekilde de şöyle ifade etmiştim: "Şayet cisim kadîm olsaydı, onun muhdes mânalardan önce olması gerekirdi. Çünkü kadîm olmak, hâdislerin tümünden önce var olmayı gerektirir. İki günden beri mevcut olan bir şeyin, bir günden beri mevcut olandan daha önce var olmayı gerektirmesi gibi. Bu açıklamaya dayanarak cismin kadîm olamayacağı kolayca anlaşılır. Bir varlık kadîm değilse, muhdes olması gerekir. Zira mevcut, bu iki kategoriden birine mensuptur. Şayet bir varlık hâdis değilse kadîm; kadîm değilse de hâdistir. İşte bu konuda söyleneceklerin özeti bundan ibârettir."

فإن قيل: أليس أن الجسم لم يخلُ من الأعراض ولا يجب أن يكون عرضاً، فهلاّ جاز أن لا يخلو من المحدث ولا يجب أن يكون محدثاً مثله؟ قلنا: ما ذكرناه إنما يقتضي اشتراكها في الوجود ولا في الجنس. ألا ترى أن السواد والبياض إذا وجدا معاً فإنما يجب أن يكونا مشتركين في الوجود حتى لو كان أحدهما محدثاً لكان الآخر أيضاً محدثاً، فأما أن يكون كل أحدٍ منهما من جنس الآخر فلا، وكذلك التوأمان إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين، فإنما ينبغي أن يكون للآخر أيضاً مثل هذه المدة، فأما اشتراكهما في الجنس حتى إذا كان أحدهما قرشياً يجب أن يكون قرشياً فلا، بل لا يمتنع أن يكون أحدهما من جنس وأحدهما من جنسٍ آخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الجسم وإن لم يخلُ من الحوادث ولم ينفك عنها لم يجب أن يكون محدثاً مثلها، بأن يكون قد حدث فيه حادث، قبله حادث وقبل ذلك الحادث حادث، إلى ما لا أول له؟ قلنا: هذه مناقضةٌ ظاهرة؛ لأن الحادث والمحدث سواء، والمحدث لا بد له من محدثٍ وفاعل، والفاعل المحدث يجب أن يكون متقدماً على فعله، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول لوجوده.

وقد أوردت هذه الطريقة على وجهٍ آخر، فقيل: لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً على هذه المعاني المحدثة؛ لأن من حق القديم أن يكون متقدماً على ما ليس بقديم، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم، وقد عرفنا أن الجسم لا يكون متقدماً على هذه المعاني فوجب أن لا يكون قديماً، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوضعين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

Fasıl: [Âlemin Kıdemi Hakkında İleri Sürülen] Sözde Deliller (Şübeh)[57]

Âlemin kıdemi hakkında[58] ortaya konan pek çok sözde delil varsa da, bunların çoğu konuyla alâkasız ve tesirsizdir. Bunlara verilen cevapların bilinmesinde yarar vardır. Ancak bunların bilinmemesi, cisimlerin hudûsunu anlama konusunda herhangi bir eksiklik oluşturmaz.

Âlemin kadîm olduğunu düşünenler şöyle demektedir: "Eğer âlem muhdes olsaydı, bir muhdis ve fâile muhtaç olurdu. Onun fâili de başlangıçta fâil değilken sonradan fâil olduğundan, arazların isbatındaki yönteminizde olduğu gibi, elbette o da bu konuda kendisine ve mekânına ait olan bir mânadan dolayı fâil olmuştur. Bu mâna muhdes olduğunda, başka birine ihtiyaç duyar. Onun muhdisi hakkında söylenecek olanlar, kendisi hakkında söylenecekler gibidir. Bu durum, nesne ve olayların birbirinin illeti olarak sonsuza kadar devrederek devamını sağlar. Devir ve teselsül[59] denen bu durum ise, akıl ve mantık açısından muhâldir.

Buna verilecek cevabın esası şudur: Fâilin, kendisinde fâil olmasını gerektiren bir durum söz konusu değildir. Aksine onun dönüşü, varlığının sebebi olan kâdir varlığadır. O, kendisinde bulunan kudret cihetiyle mevcut olduğunda, onun başka bir muhdise muhtaç olan bir mâna dolayısıyla, bunun da başka bir muhdise muhtaç olması sebebiyle mevcut olması zorunlu değildir. Çünkü bu sonluluğa götürür. Bizden birinin duyulur âlemde önceleri fâil değilken daha sonra fâil olduğunu görmüyor musun? Burada bir mânanın olması gerekmemektedir. Tartıştığımız meselede de durum aynıdır.

Onların bu konuda söylediklerinin biri şu meâldedir: "Eğer âlem yaratılmış (muhdes) olsaydı, onun bir yaratıcısı (muhdisi) ve fâili olurdu. Fâilin ise fiilini bir sebep ve amaç için yapması gerekir. Bu sebep ya bir ihtiyacın ya da bir hikmetin gereği olabilir. İhtiyacın gereği olması câiz değildir. Bu durumda geriye sadece hikmetin gereği kalır. Hikmetin gereği, fâilin fiilinin iyiliğini ve başkasına yararını bilmesidir. Bu, ezelde var olan bir durumdur. Buna bağlı olarak âlemin varlığının da ezelî olması gerekir." Bu görüşler, tabip filozof Ebû Bekir Zekeriyyâ er-Râzî'nin (ö. 313/925)[60] ortaya koyduğu, ancak bizim katılmadığımız ve delil değeri taşımayan bir takım şüphelerdir.

فصل:في الشبه [التي تورد في قدم العالم]

اعلم أن الشبه التي تورد في قدم العالم وإن كثرت فهي منفصلة غير قادحة، فإن عرفت الجواب عنها حسن، وإن لم تعرف لم يقدح في العلم بحدوث الأجسام.

فمن ذلك هو أنهم قالوا: لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدثٍ وفاعل، وفاعله إذا حصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً فلا بد أن هنالك من معنىً له ولمكانه صار فاعلاً، كطريقتكم في إثبات الأعراض، وذلك المعنى إذا كان محدثاً يحتاج إلى آخر، والكلام في محدثه كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

والأصل في الجواب عن ذلك هو أن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه، وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث، ومحدثه إلى معنىً آخر، فيؤدي إلى ما يتناهى. ألا ترى أن أحدنا في الشاهد يحصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، ولا يجب أن يكون هناك معنى، كذلك في مسألتنا.

ومنها، هو أنهم قالوا: لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون له محدث وفاعل، وفاعله لا بد من أن يفعله لداعٍ وغرض. وذلك الداعي لا يخلو؛ إما أن يكون داعي الحاجة أو داعي الحكمة، لا يجوز أن يكون داعي الحاجة، فلم يبقَ إلا أن يكون داعي الحكمة، وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به، وذلك ثابتٌ فيما لم يزل، فوجب وجود العالم فيما لم يزل. وهذه شبهةٌ أوردها ابن زكريا المتطبب الرازي.

Bunun cevabı şu şekilde verilebilir: Hikmet, fiili zorunlu olarak doğurmaz. Nitekim bizler, birine sadaka vermenin iyi bir şey olduğunu bilmemize rağmen, bazen tasaddukta bulunur, bazen sadaka vermez, bazen bir dirhem sadaka vermekle yetinir, bazen de ondan bile sarf-ı nazar ederiz. Bu yüzden onun söyledikleri tam bir cehalettir.

Onlar bu konuda şöyle bir şey de söylemişlerdir: Şayet âlem yaratılmış olsaydı, varlığının ezelî olması muhâl olurdu. Dolayısıyla onun muhâlliğini gerektiren başka bir sebep gerekir. Ayrıca bunun ya kudretin taalluk ettiği şeye (makdûra) ya da kâdire râci olması gerekir. Makdûra rücûu câiz olmaz. Çünkü bu durumda onun varlığı ezelen muhâl olur. Aynı sebeple onun kâdire dönmesi de câiz olmaz. Böylece âlemin varlığı ezelen zorunlu olmuş olur.

Buna verilecek cevapta esas olan şey, hulûl ve benzeri konularda olduğu üzere bunun da gayr-ı muallel yani sebepsiz bir hüküm olduğu hususudur.

Sonra: Onun makdûra dönme durumu niçin câiz olmuyor? Zira cisim ezelde mevcut olacak olsa, cinsi değişir ve muhdes kadîme dönüşür. Bu ise muhâldir" veya "kadîme dönen bir durum dolayısıyla niçin mümkün olmuyor?" şeklindeki sorularla karşılaşılırsa cevâben şöyle denilir: "Eğer cisim ezelde mevcut olsaydı, kâdir olmasına zarar verirdi. Çünkü kâdirin fiilinden önce olması lâzımdır. Şayet âlem, ezelde mevcut olsaydı, bu mümkün olmazdı."

Onların bu konuda söylediklerinden biri de şu şekilde ifade edilebilir: "Şayet âlem muhdes olsaydı, kadîm olan Allah Teâlâ'nın ezelde onu bilmemesi gerekirdi. Ayrıca Allah'ın başlangıçta âlim değilken daha sonradan âlemin varlığını bilen bir zât hâline gelmesi gerekirdi. Bu ise O'nun hâlinin değişmiş olduğunu gösterir."

Buna verilecek cevapta şu husus dikkatten kaçmamalıdır: "Bir şeyin olacağını bilmek, söz konusu şeyin, bilfiil mevcut olduğunda, onun varlığını bilmek demektir." Bu konuya ait özel bir başlığımız da bulunmaktadır.

Bu konuda mülhidlerin câhillerine delil olarak ileri sürdükleri şöyle bir söylem bulunmaktadır: Onlar diyorlar ki: "Biz hayatta, yumurtasız tavuk ve tavuksuz yumurta görmedik. Bu gözlemimizin sonsuza dek böyle olması gerekir. Bu da âlemin kıdemine imkân verir.

والجواب عنه؛ أن داعي الحكمة لا يوجب الفعل. ألا ترى أن الواحد منا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت، ويتصدق في وقتٍ بدرهم ولا يتصدق في وقتٍ بدرهم، فما ذكره جهل.

ومنها أنهم قالوا: لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل، فيجب أن يكون لاستحالته وجه. ثم لا يخلو؛ إما أن يكون راجعاً إلى المقدور أو إلى القادر، لا يجوز أن يكون راجعاً إلى المقدور وإلا استحال وجوده فيما لم يزل، ولا أن يكون راجعاً إلى القادر لهذا الوجه أيضاً، فيجب وجود العالم فيما لم يزل.

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا حكمٌ لا يعلل كما في غيره من المواضيع نحو الحلول وغيره.

وبعد، فلم لا يجوز أن يكون لأمرٍ يرجع إلى المقدور، فإنه لو وجد الجسم فحينما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديماً، وذلك محال. أو لم لا يجوز أن يكون لأمرٍ يرجع إلى القادر؟ فيقال: لو وجد الجسم فيما لم يزل، قدح في كونه قادراً؛ لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله، ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل لم يصح هذا.

ومنها هو أنهم قالوا: لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالمٍ بوجوده فيما لم يزل ثم حصل غالباً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله.

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشيء أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد، ولهذا الكلام موضع هو أخص.

ومنها ما يتعلق به عوام الملحدة، وهو أنهم يقولون: إنا لم نجد دجاجة إلا من بيضة، ولا بيضة إلا من دجاجة، فيجب أن يكون هكذا أبداً، وهذا يُؤذِن بقدم العالم.

Buna verilecek cevapta esas olan şu hususdur: Bu, soyut varlık düşüncesine dayanmaktadır. Halbuki bu tür meselelerde soyut varlığa dayanmak mümkün değildir. Bu tıpkı bir zencinin; "âlemdeki insanların tümü siyahtır. Çünkü benim gördüklerimin tümü böyledir" demesinin bir anlam ifade etmediği gibidir. Bu da ortaya koyuyor ki, görüşlerine itibar edilenlerin tümü onların kabul ettiklerinin aksini isbat ettiler ve bu konuda asla soyut varlığa dayanmadılar. Bundan dolayı filozoflar benzerini görmedikleri halde: "Bu âlemde, üzerinde bitki yetişmeyen, canlı yaşamayan bazı yerler bulunmaktadır. Oranın karanlığı veya güneşi devamlıdır" demektedir.

Onlara cevâben şöyle deriz: Zikrettiğiniz tavuk örneğinde ya tavuk ile yumurtanın her ikisinin kadîm veya her ikisinin hâdis, yahut da birinin kadîm diğerinin hâdis olması gerekir. Her ikisinin de hâdis olduğunu biz söylüyoruz. Her ikisinin de kadîm olması durumunda, birinin diğerinden neş'et etmesi doğru olmaz. Birinin kadîm, diğerinin hâdis olması şıkkında da durum aynıdır.

Fasıl: [Muhdes Olan Cisimlerin Bir Muhdise Muhtaç Olduğu, O Muhdisin de Allah Teâlâ Olduğu]

Cisimlerin muhdes olduğu sâbit olunca, onlara muhakkak bir muhdis ve fâil gerekmektedir. Bu fâil de Allah'tan başkası değildir.

Şayet "Niçin, cisimler muhdes olduğuna göre onlara mutlaka bir muhdis ve fâil gerekir; bu muhdis de Allah'tan başkası değildir, dediniz" şeklinde bir soru yöneltilirse cevâben şöyle deriz: Birincisine bizim duyulur âlemdeki tasarruflarımız delâlet etmektedir. Çünkü onlar bize muhtaçtır ve bizimle ilgilidir. Bunlar, hâdis olmaları sebebiyle bize muhtaçtır. Hudûsta onlara ortak olan her şeyin, bir muhdis ve fâile ihtiyaç hususunda da onlarla ortak olması gerekir. Cisimlere hudûsta ortak olduklarına göre, onların bir muhdis ve fâile ihtiyaçları da gerekir.

Şayet: "Niçin tasarruflarımız bize muhtaçtır?" dediniz. İlk olarak bu ihtiyacın anlamını bize açıklayın. Sonra da hudûs illeti ile, cisimleri onlara benzetme imkânınız olduğu halde, onların hâdis olmaları sebebiyle bize muhtaç olduklarını niçin söylediğinizi belirtin" denirse, şöyle cevap veririz: "İhtiyaçtan kastımız, onlar üzerinde bir şekilde etkili olmamızdır.

والأصل في الجواب عنه أن هذا اعتمادٌ على مجرد الوجود، والاعتماد على مجرد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن، كما لا يمكن الزنجي أن يقول: إن جميع من في العالم أسود لأني لم أرَ إلا هكذا. يبين ذلك أن أرباب المذاهب جملةً أثبتوا خلاف ما قد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرد الوجود.

٥ ولهذا فإن الفلاسفة يقولون: إن في هذا العالم مواضع لا ينبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان، وإنما تكون دائمة الظل أو الشمس، مع أنهم لم يشاهدوا مثله.

على أنّا نقول لهم: إن الحال فيما ذكرتموه لا يخلو؛ إما أن تكون الدجاجة والبيضة قديمتين أو محدثتين أو إحداهما قديمة والأخرى محدثة، فإن كانتا

١٠ محدثتين فهو الذي نقوله، وإن كانتا قديمتين لم يصح كون إحداهما من الأخرى، وكذلك الكلام إذا جعل إحداهما قديمة والأخرى محدثة.

فصل: [في أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث هو الله]

وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدثٍ وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى.

١٥ فإن قيل: لم قلتم: إن الأجسام إذا كانت محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل، ثم قلتم: إن محدثها ليس إلا الله تعالى؟ قلنا: أما الأول فالذي يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجةٌ إلينا ومتعلقةٌ بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدثٍ وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدث، فيجب احتياجها إلى

٢٠ محدثٍ وفاعل.

فإن قيل: ولم قلتم: إن تصرفاتنا محتاجةٌ إلينا، وما معنى هذا الاحتياج أولاً، ثم لم قلتم: إنما احتاجت إلينا لحدوثها، حتى يمكنكم أن تقيسوا الأجسام عليها بعلة الحدوث؟ قيل له: إنما نعني بالاحتياج أن لحالةٍ من أحوالنا فيه تأثير،

Buna şu husus delâlet etmektedir: Onlar, hakiki veya takdîrî olarak durumumuz sağlam olduğunda amaçlarımıza ve çabalarımıza göre vukû bulur, isteksizliğimize ve uzak durmamıza göre de ortadan kalkarlar. Şayet onlar bize muhtaç ve bizimle ilgili olmasaydılar; başkasının tasarrufunda ve renk örneğinde olduğu gibi, haklarında bu hüküm vâcip olmazdı.

Onların hâdis olmaları sebebiyle bize muhtaç olduklarına delâlet eden hususlara gelince, ister olumlu ister olumsuz olsun, onların hudûsu bizim maksat ve çabalarımıza bağlıdır. Sonra o, ya varlığının devamı ya yokluğunun devamı yahut da varlığının yenilenmesi açısından bize muhtaç olabilir. Yokluğunun devamı açısından bize muhtaç olması câiz değildir. Çünkü yok iken de onların yokluğu devam etmektedir. Varlıklarının devamlılığı sebebiyle de bize muhtaç olmaları câiz değildir. Çünkü onlar, varlıklarının sürekliliği bakımından devamlıdır. Eğer diri olmamızdan dolayı onlardan ayrı isek, kâdir olmamızdan dolayı onlardan haydi haydi ayrı oluruz. Geriye sadece varlıklarının yenilenmesi (teceddüd) sebebiyle bize muhtaç olmaları ihtimâli kalır ki, bu da hudûstur. Böylece yaptığımız benzetmenin doğruluğu ortaya çıkmış olmaktadır.

"Cismin araza kıyası nasıl doğru oluyor?" diye sorulacak olursa, şöyle cevaplarız: "Hüküm illetinde ortak olduklarında, birinin hükmünün diğerine de aktarılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Cisimlerin bir muhdise muhtaç olma illetinde tasarruflarımızla ortak olduklarını beyan etmiştik. Bu da hudûstur. Böylece birinin diğerine kıyası muhal olmamış olmaktadır."

Onların fâilinin sadece Allah Teâlâ olması meselesi de, ya onların kendi kendilerine var olmaları ya da başkaları tarafından ihdâs edilmeleri şıklarından biriyle bağlantılıdır. Onların kendi kendilerini yaratmaları mümkün değildir. Çünkü bir şeye kâdir olanın, kendi fiilinden önce var olması gerekir. Şayet cisim, kendi kendini var etmiş olsaydı, onun yok iken de kâdir olması gerekirdi. Kendisine ma'dum (yok) denilenin kâdir olmasının mümkün olmadığını ileride sıfat konusunu işlerken açıklayacağız. Onu, bir başkasının ihdâs etmesi de ya bizim gibi kudrete kâdir olan birinin fiiliyle ya da bizim gibi olmayan bir fâilin fiiliyle olur. Bu ihdâsın, bizim gibi kudrete sahip olan birinin fiili olması mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, bizim de cismi oluşturmamız mümkün olurdu. Bu da, birimizin kendisi için dilediği malı veya çocuğu yaratmasının doğru kabul edilmesi demektir. Halbuki mevcut bilgilerimiz, bunun hilâfınadır.

والذي يدل على ذلك هو أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال محققاً وإما مقدراً، فلولا أنها محتاجةٌ إلينا متعلقةٌ بنا وإلا كان لا يجب فيها هذه القضية، كما في تصرف الغير وكما في اللون.

٥ وأما الذي يدل على أنها إنما احتاجت إلينا لحدوثها، فهو أن حدوثها هو الذي يقف على قصدنا ودواعينا نفياً وإثباتاً. وبعد، فإنه لا يخلو؛ إما أن تكون محتاجةً لاستمرار وجودها، أو لاستمرار عدمها، أو لتجدد وجودها. لا يجوز أن تكون محتاجةً إلينا لاستمرار عدمها لأنها قد كانت مستمرة العدم ولم تكن، ولا أن تكون محتاجةً إلينا لاستمرار وجودها لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن ١٠ خرجنا عن كوننا أحياء فضلاً عن كوننا قادرين، فلم يبقَ إلا أن تكون محتاجةً إلينا لتجدد وجودها وهو الحدث، فصح القياس.

فإن قيل: كيف يصح قياس الجسم على العرض؟ قلنا: إذا اشتركا في علة الحكم لم يمتنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر، وقد بيّنا أن الأجسام قد شاركت تصرفاتنا في علة الاحتياج إلى محدثٍ وهو الحدوث، فلم يمتنع ١٥ قياس أحدهما على الآخر.

فأما الثاني، وهو الكلام في أن فاعلها ليس إلا أن الله تعالى فلا يخلو؛ إما أن تكون قد أحدثت نفسها، أو أحدثها غيرها. لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدماً على فعله، فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم، وسنبين في باب ٢٠ الصفات أن المعدوم لا يجوز أن يكون قادراً إن شاء الله تعالى. وإن أحدثها غيرها فلا يخلو؛ إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة، أو من فعل فاعلٍ مخالفٍ لنا. لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة لأنه لو كان كذلك لصح منا أيضاً فعل الجسم، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين، والمعلوم خلافه.

Niçin bunu söylediğimiz sorulursa, ona şöyle cevap verilir: "Çünkü kudret, taalluk ettiği şeyler farklı olsa bile, mütecânistir. Dolayısıyla ileride bu konuyla ilgili bahiste geniş bir şekilde açıklayacağımız üzere, her cinsin bir kudretle yaptığı işin bir benzerini başka bir kudretle yapması mümkündür.

Şayet "Cismin kendi kendine oluşması niçin mümkün olmasın?" diye sorulacak olursa, cevâben şöyle deriz: "Sorunuzdaki 'kendiliğinden (bi't-tab')'[61] ifadesiyle ne kastedildiği anlaşılır değildir. Ayrıca onlara: "Kendiliğinden" ifadesi ile neyi kastediyorsunuz? Onunla fâil-i muhtârı mı yoksa zorunlu yaratıcıyı mı kastediyorsunuz? Şayet kastettiğiniz fâil-i muhtâr ise, bizim söylediğimiz de aynı şeydir. Onunla zorunlu yaratıcıyı kastediyorsanız, bu da ya ma'dûm ya da mevcut olur. Onun ma'dûm olması câiz değildir. Çünkü ma'dûmun zorunluluk konusunda bir etkisi olamaz. Mevcûdiyeti kabul edildiğinde ise o, ya kadîm ya da muhdes olur. Muhdes olması câiz değildir. Çünkü bu takdirde söz konusu muhdes mevcut, başka bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlık hakkında söylenecekler, kendisinden söz ettiğimiz varlık hakkında söylenecekler gibidir. Bu ise, sonsuza kadar uzayıp giden aklen muhâl bir teselsül doğurur. Öte yandan söz konusu varlığın kadîm olması da câiz olmaz. Çünkü onun kadîm kabul edilmesi hâlinde, âlemin de kadîm sayılması gerekir. Zira ma'lûlün, illetten önce mevcut olmaması gerekir. Böylece âlemin kadîm olmasının mümkün olmadığını açıklamış olduk. Bu bölümde söyleneceklerin tamamı bundan ibârettir.

Fasıl: [Nefs, Akıl ve İllet Görüşlerini Kabul Edenlerle Ashâb-ı Nücûm Hakkında]

"Nefs ve akıl teorilerini benimseyenler ile bir illet isbat ederek Allah'ı örtülü bir şekilde (kinâye) kabul edenler hakkındaki görüşünüz nedir? Dünyada meydana gelen olayları yıldızların tesirlerine bağlayan ashâb-ı nücûm hakkında da ne düşünüyorsunuz?" şeklindeki soruya verilecek cevapta esas olan nokta şudur: Nefs, akıl ve illet görüşünü benimsemek, anlaşılmayan bir şeye işarettir. Çünkü duyulur âlemde akıl, hem duyulur âlem hem de duyular ötesine göre değişmez hakikat olan bir fâil-i muhtâra delâlet eder. Binâenaleyh şayet onlar söyledikleriyle bu fâil-i muhtârı kastetseydiler, kendileriyle tartışmamız sadece ibâre (dil) açısından olurdu. Bu durumda kendilerine bilirkişi olarak başvurulacak ortak otorite, dil bilimciler ve edebiyatçılardır. Ancak onların da, söz konusu olan bu fâili "nefs, akıl ve illet" diye isimlendirmedikleri herkesçe bilinmektedir.[62]

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ قيل له: لأن القدرة وإن اختلفت مقدوراتها متجانسة، حتى لا جنس يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل مثله بقدرةٍ أخرى على ما سنبينه مشروحاً في موضعه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع؟ قلنا: لأن الطبع غير معقول. ثم إنا نقول لهم: وما تعنون بالطبع، أتريدون به الفاعل المختار، أم تريدون به معنىً موجباً؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله، وإن أردتم به المعنى الموجب فلا يخلو؛ إما أن يكون معدوماً أو موجوداً. لا يجوز أن يكون معدوماً لأن المعدوم لا حظ له في الإيجاب، وإذا كان موجوداً فلا يخلو؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً. لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يحتاج إلى طبعٍ آخر، والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما يتناهي، وذلك محال. ولا يجوز أن يكون قديماً؛ لأنه لو كان كذلك للزم قدم العالم، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة، وقد بيّنا أن العالم لا يجوز أن يكون قديماً. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل: [في حول القائلين بالنفس والعقل والعلة وأصحاب النجوم]

إن قيل: أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل، وعم يقول بإثبات علةٍ كُنِّيَ بها عن البارئ، وكذلك فأين أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب؟ والأصل في الجواب عن ذلك أن القول بالنفس والعقل والعلة إشارةٌ إلى ما لا يعقل؛ لأن العقل في الشاهد يدل على فاعلٍ مختار حتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغير شاهداً وغائباً. ولو أنهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلا في العبارة، والمرجع فيها إلى أرباب اللسان وأهل اللغة، ومعلومٌ أنهم لا يسمون الفاعل نفساً ولا عقلاً ولا علة.

Bu olayları yıldızların etkisine bağlayan ashâb-ı nücûma[63] gelince, onlar bu kanaatleri sebebiyle gerçekten tamamen uzaklaşmışlardır. Çünkü canlı olmayan bu yıldızlar, nasıl kâdir kabul edilebilir? Halbuki fâil-i muhtârın mutlaka hem canlı hem de kâdir olması gerekir. Sözlerimizi aşağıdaki şekilde izah edebiliriz: Meselâ güneşi ele alalım. Onun sahip olduğu sıcaklık sebebiyle diri olması mümkün değildir. Çünkü hayat sahibi olabilmek için bedeni oluşturan kas yapısı ve kan gibi özel bir bünyeye ihtiyaç vardır. Halbuki bütün bunlar onda yoktur.

Öte yandan şayet güneş kâdir olsaydı, onun tasarruflarında mutlaka bir takım farklılıklar olurdu. Sözgelimi o, bazen doğudan, bazen batıdan doğardı. Halbuki biz, güneşin hareketlerinde bir farklılık olmadığını gözlüyor ve biliyoruz. Aksine güneş hep aynı tarzda ve aynı şekilde hareket etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e gelen vahyin ve onun ümmetine dinin tebliğ ettiği muhtevası ışığında şunu kesin olarak biliyoruz ki, güneş ve yıldızlar zorunlu olarak kendi yörüngelerinde dönmekte olup diri ve kâdir değildirler. Böylece ashâb-ı nücûmun söylediklerinin yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Sonra şayet o kâdir olsaydı, onun bir kudretle kâdir olması gerekirdi. Kudretle kâdir olanın kudreti ise, cisimleri yaratmaya yetmez. Ayrıca bu, ondaki kudretle mümkün olsaydı, söz konusu durum herhangi birimiz için de mümkün olurdu. Çünkü kudret farklı da olsa onun kapsamına giren şeyler aynı cinstendir. Bu durumda kendisi için dilediği kadar mal ve çocuk yaratması gerekirdi. Halbuki bilinen ve gözlenenler bunun aksinedir.

Onları bu anlayışa sevk eden ve oraya iten, ekinlerin büyümesi ve meyvelerin olgunlaşması gibi olayların güneşe bağlı ve ona göre vâki olduğunu zannetmekte olmalarıdır. Gerçek ise böyle değildir. Çünkü ekin ve meyveler, güneşin doğuşundan batışına kadar gelişip büyüdüğü gibi, onun batışından sonra da gelişme ve büyümelerini sürdürürler. Dolayısıyla bunların oluşumunun sadece güneşe bağlı olduğu nasıl düşünülebilir? Ayrıca mahsûlün miktarı güneşe göre artıp eksildiği gibi, bu miktar çiftçilerin çalışarak üretime yaptıkları katkılarına göre de artıp eksilebilir. Bunları sırf güneşe bağlı kılmak nasıl yanlışsa, mahsûl miktarını sadece çiftçilere bağlamak da öylece yanlıştır. Kanaatimize göre bu gürûh şayet bu denli kör ve sağır olmasaydı, söz konusu olayları nefse, akla, yıldızlara ve bir kör illete bağlama yoluna gitmezlerdi. Onların ortaya attığı iddialar hakkındaki cevabımız böylece tamamlanmış bulunmaktadır.

وأما أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب فقد أبعدوا؛ وذلك لأن النجوم ليست بأحياء فضلاً عن أن تكون قادرة، والفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً. يبين ما ذكرناه ويوضحه أن الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية؛ لأن الحياة تحتاج إلى بنيةٍ مخصوصة هي اللحمية والدمية، وهي مفقودةٌ فيها.

وبعد، فلو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها، فتطلع تارةً من الشرق وتارةً من الغرب، ومعلومٌ أنه لا اختلاف في حركاتها، بل هي على طريقةٍ واحدة ووتيرةٍ مستمرة. على أنّا نعلم من وحي النبي ﷺ ومن دين الأمة ضرورةً أنها مُسخَّرة مُدبَّرة غير حيةٍ ولا قادرة، ففسد ما قالوه.

وبعد، فلو كانت قادرة لوجب أن تكون قادرةً بقدرة، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام؛ إذ لو صح ذلك بما فيه من القدرة لصح من الواحد منا. ذلك لأن القدرة وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، فيلزم أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين، والمعلوم خلافه.

والذي حملهم على ذلك وأداهم إليه هو أنهم ظنوا أن نماء الزرع وإدراك الثمار وغيرها يتبع الشمس ويقع بحسبها؛ وليس كذلك لأن الزرع قد ينمو والثمار قد تدرك مع غيبوبة الشمس كما تنمو وتزداد مع طلوعها، فكيف يصح تعليقه بها؟ وبعد، فإن الزرع كما يختلف في الزيادة والنقصان بحسب الشمس، فقد يختلف أيضاً بحسب تعهد الزرّاع، فليس بأن يضاف إلى الشمس أولى من أن يضاف إلى الزرّاع، فلولا أن هؤلاء القوم استعموا واستصمّوا وإلا لما احتاجوا إلى إضافة هذه الحوادث إلى النفس والعقل والكواكب والعلة، فقد تم الكلام في جواب شبههم هذه.

Fasıl: Mükellefin Usûlü'd-Dînden Bilmesi Gereken Hususlar

Mükellefin usûlü'd-dîn hakkında bilmesi gereken hususlar, Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'de[64] söylediği gibi iki esastan oluşmaktadır. Bunlar da Tevhid ve Adl esaslarıdır. Kādî, "*Muhtasaru'l-hüsnâ*'da[65] ise usûlü'd-dînin dört esastan oluştuğunu zikretmektedir. Bunlar: Tevhid, adl, nübüvvât ve şerâi'dir. Müellif, bunların dışında kalan va'd ve va'îd, el-esmâ ve'l-ahkâm, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker maddelerini şerâi' içinde saymıştır. Bu kitapta (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse) ise, usûlü'd-dînin beş esastan oluştuğunu kaydetmektedir. Bunlar: Tevhid, adl, va'd, va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerdir. Bu esaslardan her biri hakkında görüş ayrılığı bulunduğundan, konuyla ilgili en uygun tasnif *el-Muğnî*'de zikredildiği üzere, "nübüvvât ve şerâi'" bahislerinin "adl" esasına dâhil edilmesidir. Çünkü Allah Teâlâ'nın, kullarının salâhını onlara peygamber göndermek ve onları kendilerine tebliğ edilen kurallar çerçevesinde ibâdete davet etmeye bağlı olduğunu bilmesi hâlinde, O'nun peygamber göndermesi ve kullarını ibâdete çağırması kendisine vâcip olmaktadır. Allah'ın, kendisine vâcip olan (vücûb ale'llah) bir şeyi ihlâl etmemesi (yerine getirmesi) de adl kapsamındadır. Aynı şekilde, va'd ve va'îd esasları da adl prensibi içindedir. Çünkü Allah Teâlâ, itaatkârlara sevap vaat etmekte, âsîleri de cezalandırma ile tehdit etmektedir. O'nun söylediklerini mutlaka yapması, va'dinden ve va'îdinden asla dönmemesi gerekir. Sözünden dönmemesi ve yalancı çıkmaması O'nun adli kapsamındadır. Aynı şekilde, "el-menzile beyne'l-menzileteyn" de adl esasına dâhildir. Çünkü bu da, Allah Teâlâ'nın kullarının salahının, "esmâ ve ahkâm" başlığı içinde yer alan sorumluluklarını onlara hatırlatarak, mükellefleri kendisine ibâdete davet etmeyi gerektirdiğini bilmesi, kulun da O'na kullarını ibâdete davet etmesini gerekli kılmasıyla alâkalıdır. O'nun kendisine vâcip olanı terk etmemesi de adl esasıyla doğrudan ilişkilidir. "Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker hakkında söylenmesi gerekenler de böyledir. Tercihe şâyân olan, müellifin *el-Muğnî*'de yaptığı gibi, bu konuyu fazla uzatmamaktır.

Kādî Abdülcebbâr, kendine şu soruyu yönelterek şöyle demiştir: "Bu esasları bilmenin mükellefe gerekli olduğunu nasıl söylüyorsunuz? Halbuki daha önce siz, ulemâ yoluna girmeyenlerin, bu esasların hepsini bilmesinin şart olmadığını, bu gibilerin sadece "tevhid ve adl esaslarını" bilmesinin yeterli olduğunu söylemiştiniz?" Bu mutasavver soruya Kādî şöyle cevap vermektedir:

فصل: فيما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين

اعلم أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين أصلان اثنان على ما ذكره رحمه الله في المغني وهما التوحيد والعدل. وذكر في مختصر الحسني أن أصول الدين أربعة؛ التوحيد، والعدل، والنبوات، والشرائع؛ وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، داخلاً في الشرائع. وذكر في الكتاب أن ذلك خمسة؛ التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لظهور الخلاف بين الناس في كل واحدٍ من هذه الأصول. والأولى ما ذكره في المغني أن النبوات والشرائع داخلان في العدل؛ لأنه كلامٌ في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل وأن نتعبد بالشريعة، وجب أن يبعث ونتعبد، ومن العدل أن لا يخلّ بما هو واجبٌ عليه. وكذلك الوعد والوعيد داخلٌ في العدل؛ لأنه كلامٌ في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخلٌ في باب العدل؛ لأنه كلامٌ في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لا يخلّ بالواجب. وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأولى أن يقتصر على ما أورده في المغني.

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال: كيف قلتم: إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، وقد قلتم: إن من لا يسلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفة هذه الأصول أجمع، وإنما يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل؟ وأجاب:

Böyle birinin öncelikle tevhid ve adl esaslarını bilmesi gerekir. Çünkü onları terk ettiği takdirde zarar göreceğinden korkar. Ayrıca Allah, vâcipleri yerine getirme ve kötülüklerden sakınma hususunda ona lütufta bulunmuştur. Onun, diğer esasları da bilmesi gerekir. Çünkü tevhid ve adlin kemâlini bilmek buna bağlıdır. Nitekim kim Allah'ın va'd ve va'îdinden döneceğini ve mükelleflerin her çeşit sıkıntılarını giderme gibi, üzerine vâcip olan şeyleri ihlâl edeceğini câiz görürse, o kişinin adli tam olarak anlamış ve kavramış olduğu söylenemez. Bu hususta âlimlerle âlim olmayanlar arasında fark yoktur. Çünkü avâmın da söz konusu esasları -tafsîlî olarak olmasa da- icmâlî olarak bilmesi gerekir. Zâten bu esasları, icmâlî ve tafsîlî olarak bilmeyen de tevhid ve adli tam olarak bilmiş olmaz.

Kādî Abdülcebbâr "Bu esasları beş ile sınırlandırmanın sebebini" kendi kendine sorarak, buna şu şekilde cevap verdi: Muhâliflerimizin bu beş esastan birini kabul etmedikleri çok açık bir gerçektir. Nitekim Mülhide, Muattıla,[66] Dehriyye[67] ve Müşebbihe'nin[68] muhâlif oldukları şeyler tevhid prensibi; Mücbire'nin[69] tümünün karşı olduğu şey adl ilkesi; Mürcie'nin[70] karşı olduğu hususlar va'd ve va'îd; Hâricîlerin[71] karşı oldukları meseleler el-menzile beyne'l-menzileteyn esasımız; İmâmiyye'nin[72] karşı olduğu konular da bizim emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker prensibimizle ilgilidir.

Kādî Abdülcebbâr buna bağlı olarak yine kendine "Nübüvvât bahislerini ve imâmet konusunu bu kompozisyonun içine dâhil ettiniz mi?" sorusunu sorarak bunu şöyle cevapladı: "Bu konudaki görüş ayrılıkları söz konusu kompozisyonun içindedir. Dolayısıyla her başlığın tek tek zikredilmesine gerek yoktur."

Ancak onun bu gerekçesi açık ve tatminkâr değildir. Çünkü va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve diğer esaslar hakkındaki tartışmalar, adl kapsamındadır. Sonra bunları tek tek zikretmiş olmasına rağmen söylediklerimizi tek tek saymaması anlaşılır değildir. Doğru olan onun, tıpkı *el-Muğnî*'de yaptığı gibi ya onları sınırlandırması veya beşe tamamlaması, bundan sonrasını da gerektiği ölçüde açıklamasıdır. Bu konuda söz bu minvâl üzere devam eder.

بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل؛ لأنه يخاف من تركه ضرراً، ولأنه لطفٌ له في أداء الواجبات واجتناب المقبحات. ويلزمه معرفة الأصول الأُخر أيضاً؛ لأن علم بكمال التوحيد، والعدل موقوفٌ على ذلك. ألا ترى أن من جوَّز على الله تعالى في وعده ووعيده الخلف والإخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المكلفين وغيره، فإنه لا يتكامل له العلم بالعدل، ولا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلماء، وبين من لا يكون كذلك لأن العامي أيضاً يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل؛ لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة ولا على التفصيل لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل.

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال: ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟ وأجاب بأن قال: لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا فقال: هل عددتم في هذه الجملة النبوات والإمامة؟ وأجاب عنه بأن الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب، فلا يجب إفراده بالذكر.

إلا أن هذا العذر ليس بواضح؛ فإن الخلاف في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرهما مما يدخل في العدل. ثم أفرده بالذكر، فهلاّ أفرد ما ذكرناه أيضاً بالذكر؟ والصحيح أنه يقتصر على ما أورده في المغني أو يزاد على الخمس ويذكر بالغاً ما بلغ، فعلى هذا يجري الكلام في ذلك.

Fasıl: [Usûl-i Hamse Konusunda Karşı Görüşe Sahip Olanların Durumunun Beyanı]

Kādî Abdülcebbâr, bu konuda karşı görüş sahiplerinin itikadî açıdan hangi konumda olabileceklerini şöyle açıkladı:

Bu esaslara (usûl-i hamse) karşı çıkanlar, durumlarına göre kâfir,[73] fâsık[74] veya muhti' (hatalı)[75] olarak nitelenebilirler.

Tevhid esasına muhalefet edip Allah hakkında kabul edilmesi gereken bir hususu inkâr, O'nun hakkında inkârı gereken bir hususu da isbata kalkışan kişi kâfir olur.

Adl prensibine muhalefet edip zulüm, yalan, bir takım yalancıların elinde mûcizeler yaratma, babalarının günahları sebebiyle müşrik çocuklarını âhirette cezalandırma, vâcibi ihlâl etme gibi her türlü kötülük ve çirkinliği Allah'a isnâd ve izâfe eden de kâfir olur.

Va'd ve va'îd konusundaki görüşlerimize muhalefet ederek Allah Teâlâ'nın itaatkâr insanlara sevap vaad etmediğini, âsîleri de cezâ ile tehdit etmediğini söyleyen de kâfir olur. Çünkü bu kişi, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin esaslarından herkesin inanması gereken bir hususu reddetmiş olmaktadır. Bu duruma düşen kişi ise kâfir olur. Söz konusu kişi şayet: "Allah Teâlâ'nın va'd ve va'îdde bulunduğunu, ancak O'nun va'îdine aykırı davranmasının câiz olduğunu, çünkü va'îdden dönüşün bir lütuf olduğunu" iddia edecek olsa, bu kez de Allah'a kabih bir iş (kötü fiil) izâfe etmesi sebebiyle kâfir olur. Ancak o; "Allah hem va'd hem de va'îdde bulunmuştur. O'nun va'dinden de, va'îdinden de dönmesi câiz değildir. Fakat O'nun va'îdinin genelinde kendisinin açıklamadığı bazı şartlar veya istisnâlar olabilir" diyecek olsa, bu kişi muhtî' (hatalı) olmuş olur.

el-Menzile beyne'l-menzileteyn prensibimize muhalefet ederek: "Büyük günah işleyenin (sâhibu'l-kebîre) dinî konumu, putlara tapanların (abedetü'l-evsân), Mecûsîlerin ve benzerlerinin dinî konumu gibi olur." diyen de kâfir olur. Çünkü biz, Hz. Peygamber'in tebligatının ve ümmetin uygulamalarının tamamen bunun aksine olduğunu kesinlikle biliyoruz. Şayet birisi: "Kebîre sahibinin hükmü, müminlerin Allah'a tâzim ve dostlukları hakkında verilen hüküm gibidir." derse, o kişi fâsık olur. Çünkü o bu sözüyle açık icmâya karşı çıkmış, böylece ümmetin kabul ettiği zaruri bir hususu inkâr etmiş olur.

فصل:[في بيان حكم من يخالفه في هذا الباب]

ثم إنه رحمه الله بيّن حكم من يخالفه في هذا الباب.

والأصل فيه أن المخالف في هذه الأصول ربما كفر، وربما فسق، وربما كان مخطئاً.

أما من خالف في التوحيد ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً.

وأما من خالف في العدل وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنه يكفر أيضاً.

وأما من خالف في الوعد والوعيد وقال: إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب البتة، فإنه يكون كافراً؛ لأنه رد ما هو معلومٌ ضرورةً من دين النبي ﷺ. والمراد لما هذا حاله يكون كافراً. وكذا لو قال: إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده لأن الخلف في الوعيد كرم، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى. فإن قال: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، فإنه يكون مخطئاً.

وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً؛ لأنا نعلم خلافه من محمد دين النبي ﷺ وآله والأمة ضرورة. فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاة في الله تعالى، فإنه يكون فاسقاً، لأنه خرق إجماعاً مصرحاً به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورةً من دين الأمة.

Şayet birisi mürtekib-i kebîre hakkında; "mü'min veya kâfir olarak nitelenemez; ancak biz, yine de onu mü'min diye adlandırıyoruz" derse, verdiği bu hükümde hata etmiş (muhtî') olur.

Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker esasına karşı çıkanlardan; "Allah, insanı hiçbir zaman emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker'den sorumlu tutmaz" diyen, kâfir olur. Çünkü bu sözüyle o, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği, ümmetin de benimsediği prensiplerden biri olduğu kesin olarak bilinen bir ilkeyi reddetmiş olmaktadır. Ancak aynı konuda şayet birisi: "Bu husus, sorumluluk alanına giren konulardandır. Ancak bu sorumluluk, meşrû bir imamın bulunması şartına bağlıdır" derse, bu durumda o kişi hata işlemiş (muhtî') olur.

İşte bütün bunlar, mükellefin "usûlü'd-dîn" olarak bilmesi gereken hususların özetidir. Biz: "Bu esasları bilmek, mükellefe gereklidir" derken, mükellefte onları anlatacak ve haklarında tartışabilecek, şüpheleri giderebilecek ölçüde bilgi bulunması gerekir" demek istemedik. Çünkü konuya böyle yaklaşsaydık, kişiyi imkânı dâhilinde olmayan bir şeyle mükellef tutmuş olurduk. Bu durumda da mükelleflerin çoğu, bu esasları bilmekle sorumlu olmaktan çıkardı. Bu konuda söylenecekler de bu minvâl üzere sürüp gider.

Fasıl: [Bu Esasları Bildiği Takdirde, Mükellefin Fıkıh ve Şeriatı da Bilmesi Gerekir.]

Kādî Abdülcebbâr: "Mükellef, bu esasları bildiğinde, onun fıkhı ve şer'i de bilmesi gerekir." demiştir. Bu konuda esas olan şudur: "Fıkıh, muhâtabın kendisine yönelik hitab ile ondan ne istenildiğini bilmesidir." Bu nedenle fıkıh tâbiri, her bilgi için kullanılmaz. Sözgelimi hiç kimse: "Zeyd'in yanımda, semânın üzerimde ve yerin altımda olduğunu anladım" demek isterken; Arapça'daki "fehm", "fıtnat" veya "fıkıh" kökleriyle bağlantılı fiiller kullanmaz.

Istılâhta ise fıkıh: "Şeriatın hükümlerini ve onlarla ilişkili olan hususları sebep, illet, şart ve metotları ile bilmek" demektir. Bu da iki çeşittir:

Birincisi: Herkesin bilmesi gerekli olan hususlardır. Namazın, zekâtın, haccın ve Allah yolunda cihâdın farz oluşunu ve bu çerçevede değerlendirilecek hususları bilmek gibi konular, bunlara örnek gösterilebilir.

فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمنين ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمناً، فإنه يكون مخطئاً.

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون كافراً، لأنه رد ما هو معلومٌ ضرورةً من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة. فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروطٌ بوجود الإمام، فإنه يكون مخطئاً.

فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين. ونحن إذا قلنا: إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلسنا نعني أنه يجب معرفتها على حدٍّ يمكنه العبارة عنها والمناظرة فيها، وحل الشبه الواردة فيها؛ إذ لو سميناه ذلك لأدى إلى تكليف ما ليس في الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول، فعلى هذا يجري الكلام في ذلك.

فصل: [إذا عرف المكلف هذه الأصول، يلزمه معرفة الفقه والشرع]

ثم قال رحمه الله: إن المكلف إذا عرف هذه الأصول، يلزمه معرفة الفقه والشرع. والأصل أن الفقه هو العلم بغرض الغير فيما يخاطب به، ولهذا لا يُستعمَل في كل علم. فلا يقول أحدهم: فقهت أن زيداً عندي، وأن السماء فوقي، وأن الأرض تحتي. كما لا يقال: فهمت وفطنت.

وأما في الاصطلاح؛ فهو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها وعللها وشروطها وطرقها. وهو على ضربين؛

أحدهما ما يجب على الكافة معرفته، وذلك نحو العلم بوجوب الصلاة على الجملة، ووجوب الزكاة والحج والجهاد في سبيل الله تعالى، وما يجري هذا المجرى.

İkincisi: Herkesin bilmesi gereken, ancak farz-ı kifâye türünden olan meselelerdir. Bunlara da usûl-i fıkhın ince meselelerini, onlarla ilgili ve bu yolla istinbât edilen furûu bilmek örnek gösterilebilir. Zira bunlar farz-ı ayın türünden değil, farz-ı kifâye türündendir. Onlarla ilgili hususları bazı kişiler yaptığı takdirde, diğerlerinden sorumluluk düşer.

Kādî Abdülcebbâr kendi kendine şöyle bir soru tevcih etti: "Mükellef bu esasları bildiği zaman, onun fıkhı ve şeriatı da bilmesi gerekir, sözünüz nasıl doğru olabilir? Zira şeriatın içinde farz-ı kifâye türünden olup, herkesçe bilinmesi farz olmayan hususlar vardır?" Ardından da bu soruya şu şekilde cevap verdi: "Şer'î hükümlerin çoğu herkesin bilmesi gereken türdendir. Ayrıca farz-ı kifâye başlangıçta herkesi ilgilendirmekle beraber, bazı kişiler onun gereğini yaptığı takdirde bu gereklilik diğerlerinden düşer. Bu husus, daha önce ilgili bahiste açıklanmıştır. Müellifin bu konuda söylediklerinin özeti bundan ibârettir.

Fasıl: [Tevhid Hakkında]

Kādî Abdülcebbâr, usûl-i hamsenin incelenmesine tevhid esası ile başladı.

Tevhid sözlükte "Bir şeyin tek ve biricik olmasını sağlayan şey" anlamına gelir. Bu, tıpkı "tahrîk" sözcüğünün, bir şeyin, kendisi ile hareketli olmasını sağlayan şeyi ifade etmesi; "tesvîd"inde bir şeyin kendisi ile karalanmasını sağlayan şey anlamını taşıması gibidir. Bildirme kipi (haber) olarak kullanıldığında bir şeye "tek" denilmesi için, onun (yegâne şık olarak) tek olduğunun mutlaka doğru olması gerekir. Böylece bu ifade bir tür isbat anlamı taşır. Çünkü bu kelime sözlükte bir şeyi gerektirme anlamını da ifade eder. Sözgelimi Arapça'da "onları kâğıt üzerinde isbat ettim" denildiğinde, "onları oraya yazdım" anlamı kastedilir. Bu ifade, bir nesnenin varlığını bildirme konusunda da kullanılır. Meselâ: "Falanca kişi, arazları isbat ediyor" dendiğinde, bu ifadeyle: "Onların varlığını bildiriyor" anlamı kastedilmektedir. Çünkü "arazlardan haber vermek", ancak onlar var kabul edildikleri takdirde doğru olabilir.

Kelâmcılar tevhidi, "Allah Teâlâ'yı selbî ve sübûtî sıfatlarda kendisine lâyık olan şekilde bir ve ortaktan münezzeh olarak bilme ve ikrar etme" anlamında kullanırlar. Bu iki şarta, yani bilme ve ikrar etme şartlarına mutlaka riâyet edilmelidir. Çünkü bir kimse Allah Teâlâ'nın var ve bir olduğunu bilse, ancak bunu ikrar etmese veya sadece ikrar edip O'nun hakkında bilmesi gerekenleri bilmese, muvahhid olmaz.

والثاني يلزم الكافة معرفته ويكون من فروض الكفاية؛ نحو العلم بالمسائل الدقيقة من أصول الفقه والفروع المتعلقة بها المتفرعة عنها، فإن ذلك مما لا يجب على الأعيان، وإنما هو من فروض الكفاية؛ إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين.

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا فقال: كيف يصح قولكم: إن المكلف إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرعيات، وفي الشرعيات ما لا يجب العلم به، وهو ما يكون من فروض الكفاية؟ وأجاب: بأن أكثر الشرعيات مما يجب معرفته على الجملة. وبعد، فإنما هو من فروض الكفاية مما يلزم الكافة، إلا أنه إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين، وقد تقدم هذا فيما قدمناه، فهذه جملة ما أورده في ذلك.

فصل: [في التوحيد]

اعلم أنه رحمه الله بدأ من هذه الجملة بالتوحيد.

والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود. ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً إلا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب، يقال: أثبت لهم في القرطاس، أي أوجدته فيه. ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء، فيقال: إن فلاناً يثبت الأعراض، أي يخبر عن وجودها؛ لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهي موجودة.

فأما في اصطلاح المتكلمين؛ فهو العلم بأن الله تعالى واحدٌ لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين؛ العلم والإقرار جميعاً لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحداً.

Tevhid ilimlerine gelince, müellifin bu konuda kitapta ifade ettiklerine herhangi bir ilâveye gerek yoktur. Ancak biz burada, onların daha kolay anlaşılıp ifade edilmelerini sağlamak üzere şunları söyleyebiliriz: Tevhid ilimlerinden mükellefin mutlaka bilmesi gerekli olanlar: Kadîm olan Allah Teâlâ'yı kendisine lâyık olan sıfatlarla bilmek; sonra O'nun bunlarla nitelenmesinin keyfiyetini anlamak; bu sıfatlardan O'nun için her an gerekli olanlarla, O'nun hiçbir zaman nitelenmesi mümkün olmayan sıfatları, ayrıca O'na atfedilmesi câiz olan hususları bilme, bu kapsamdadır. Sonra bu nitelikleri hâiz olan Zât'ın mutlaka bir olduğunun, zât, sıfât ve fiil bakımından kendisine ortak ikinci bir varlığın bulunmadığının bilinmesidir.[76]

Allah Teâlâ'ya layık olan sıfatlara gelince; bunlar, Allah'ın kendisinden başkasıyla farkını ve şayet Allah'ın dengi olsaydı -ki O bundan münezzehtir- Onunla denkliğini bildirir sıfatlardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre Allah'ın nitelenmesi gereken zâtî sıfatlar; O'nun kâdir, âlim, hay, semî', basîr, idrâk edilecek şeyleri müdrik, bizâtihi mevcut, mürîd ve kârih oluşudur. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise bu zâtî sıfatların köklerinden hiçbiri O'nun zâtından ayrı olarak Allah'a nisbet edilemez.

Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara sahip oluşunun keyfiyetine gelince, Allah'ı her türlü ortaktan tenzîh eden ve O'nun şânına lâyık olan bu sıfatlara O, zâtından ötürü (bizâtihi) müstehaktır. Kâdir, âlim, hayy ve mevcut oluş, O'nun dört temel zâtî sıfatıdır. O'nun "müdrik" oluşu, müdrekin (idrâk edilen şey) mevcut olması şartıyla, O'nun hay oluşundan; mürîd ve kârih oluşu ise, O'nun zâtında veya dışında herhangi bir mahalde bulunmayan bir hâdis (fiilî) sıfat olan irade (dilemek, istemek) ve kerâhet (çirkin ve kötü görmek, istememek) sıfatları iledir.

Bu konuda, iki Mûtezilî âlim (Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî) arasında (söz konusu dört sıfat hususunda) ihtilâf vardır. Ebû Ali'ye göre Allah Teâlâ bu sıfatlara zâtı sebebiyle (li-zâtihî); Ebû Hâşim'e göre ise zâtındaki özellikler (li-mâ, hüve aleyhi fî zâtihî) sebebiyle sahiptir. Her hâlükârda O'nun muttasıf olması gereken zâtî sıfatları bu dört sıfattan ibârettir.

Allah hakkında hiçbir zaman düşünülemeyen (müstahîl olan) nitelikler ise, yukarıda zikredilen sıfatlara zıd olan âciz olma, câhil olma, ma'dûm olma gibi sıfatlardır.

وأما علوم التوحيد؛ فلا مزيد على ما أورده في الكتاب. غير أنّا نورده على هذا الوجه ليكون أسهل للحفظ وأقرب إلى الضبط، فنقول: ما يلزم الكف معرفته من علوم التوحيد هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقتٍ دون وقت، ثم يعلم أن مَن هذا حاله لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه.

أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفه ويوافق موافقه لو كان له موافق، تعالى عن ذلك. وكونه قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً، كارهاً، هذا عند أبي هاشم، وأما أبو علي فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية.

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات، فاعلم أن تلك الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق يستحقها لذاته، وهذه الصفات الأربعة التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لما هو عليه في ذاته، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكونه مريداً وكارهاً بالإرادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل.

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلا في هذه الصفات الأربعة؛ فإن عند أبي علي أنه يستحقها القديم تعالى لذاته، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته. وأما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية، وهذه الصفات الأربعة.

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت فهو ما يضاد هذه الصفات؛ نحو كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً.

Bir vakitte sahip olduğu sıfatlara gelince, buna örnek olarak O'nun "müdrik" oluşu gösterilebilir. Çünkü O'nun böyle nitelenmesi, müdrekin (idrak edilen şey) bulunması şartına bağlıdır. Allah'ın mürîd ve kârih oluşu böyledir. Çünkü bunlar da, hâdis olan ve mahalsiz olarak yaratılmış bulunan irade ve kerâhet sıfatlarına dayanır.

Bu sıfatlara sahip olan hakkındaki söze gelince; elbette O'nun bir olması (yani teaddüd-i kudemaya meydan vermeyecek şekilde anlaşılması) gerekir. Bu hususu inşallah ileride müstakil bir başlık hâlinde inceleyeceğiz. Güven O'nadır.

[Allah'ın Sıfatlarının Başka bir Şekilde Taksimi]

Müellif, kitabında Allah Teâlâ'nın sıfatlarını başka bir taksime tâbi tutarak şöyle dedi: Kadîm'in sıfatları, -O'nun kadîr ve ganî olması örneklerinde olduğu gibi- ya başkalarının ortak olmayacağı sadece kendisine has bir nitelik şeklinde olur. Ancak yukarıda verilen örnek, buna uygun değildir. Çünkü "kadîm" ifadesinin içeriğindeki "kıdem" ile varlığın devamlılığına işaret edilir. Halbuki herhangi birimiz var olma (vücûd) kavramına sahip bulunma açısından, Allah'a nispet olunan "varlık" niteliği bağlamında lafzî bir müşâreket (ortaklık) hâlindedir. Allah'ın ganî oluşu ise, gerçekte (vücûdî bir) sıfat değildir. Çünkü bu niteleme ile Allah'ın her türlü ihtiyaçtan münezzeh bulunduğu kastedilmektedir. Aslında bu kavramın (gınâ, istiğnâ) tenzihî sıfatlar içinde zikredilmesi lâzımdır.

Allah'ın sıfatları ya da O'nun kâdir, âlim, hayy ve mevcut oluşunda olduğu gibi, sıfatın lafzı açısından, diğer varlıklara da atfedilebilen, ancak bunlara sahip olma keyfiyeti bakımından farklılık arzeden türden olur. Zira bizler de O'nun lafzan nitelendiği gibi, bu sıfatlara (kudret, ilim, hayat, vücûd) sahip oluyoruz. Ancak Allah Teâlâ bu sıfatlara zâtının gereği olarak, bizler ise bir takım muhdes mânalar sebebiyle sahip olmaktayız.

Allah Teâlâ'nın müdrik, mürîd ve kârih oluşu örneğinde olduğu gibi, hem sıfatın kendisi hem de onun kazanılması açısından Allah ile yaratılmışlar arasındaki müşâreket (ortaklık) hususuna gelince, Allah Teâlâ -müdrekin mevcut olması şartıyla- bizzat hayy olduğu için müdriktir. Biz de böyleyiz. Aynı şekilde O, irade ve kerâhiyyet ile mürîd ve kârihtir. Bizler de öyleyiz. Ancak aralarında şöyle bir fark bulunmaktadır: Allah Teâlâ zâtı itibariyle diri olup O'nun herhangi bir duyuya ihtiyacı yoktur. O, mahalsiz olarak yaratılmış bulunan irade ve kerâhet ile mürîd ve kârihtir. İnsan ise, kendisinde (kalp) yaratılmış bazı sebeplerden (mâna) dolayı mürîd ve kârihtir. Bu fasıldaki söz de bu şekilde devam eder.

وأما ما يستحقه في وقتٍ دون وقت؛ فنحو كونه مدركاً فإن ذلك مشروطٌ بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل.

وأما الكلام في أن من هذه صفته فلا بد من أن يكون واحداً، فسنذكره في بابٍ مفرد إن شاء الله تعالى، وبه الثقة.

[قسمة صفات الله قسمة أخرى]

وقد قسم صفات القديم تعالى في الكتاب قسمةً أخرى فقال: إن صفات القديم جل وعز إما أن تكون من باب ما يختص به على وجهٍ لا يشاركه فيه غيره؛ نحو كونه قديراً وغنياً؛ إلا أن هذا لا يصح في المثال لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود، والواحد منا يشارك القديم في الوجود، وكونه غنياً ليس بصفة لأن المرجع به إلى نفي الحاجة عنه، فالأولى أن يذكر في مسألة الصفة الذاتية التي يقع بها الخلاف والوفاق.

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً؛ فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه، إلا أن القديم تعالى سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعانٍ محدثة.

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً، فإن القديم تعالى مدركٌ لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكذلك الواحد منا. وكذلك فهو مريدٌ وكارهٌ بالإرادة والكراهية، وكذلك الواحد منا. إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حيٌّ لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريدٌ وكارهٌ بإرادةٍ وكراهةٍ موجودتين لا في محل، والواحد منا مريدٌ وكارهٌ لمعنيين محدثين في قلبه. فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل.

Fasıl: [Adl Hakkında][77]

Darb'ın Arapça'daki "darebe yadribu darben" fiilinin; şetm'in de "şeteme yeştimu şetmen" fiilinin masdarı olması gibi; adl de "adale ya'dilu adlen" fiilinin masdarıdır.

Arapça'da masdarlarla bazen fiil, bazen de fâil anlamı kastedilir. Masdarla fâil anlamı murâd edildiği takdirde kelime mübalağa anlamı taşır. Çünkü bu durumda masdar, söz konusu fiilin fâillerinde o eylemle ilgili olarak yapabileceği şeylerin tümünü ifade eder. Bu, dârib'e (döven kişi) darb; sâim'e (oruçlu) savm, râdî'ye (razı olan) rızâ, müftir'a (iftar eden) fıtr vb. denilmesi gibidir. Adl'in de hem fiil anlamında hem de fâil anlamında kullanıldığında ayrı ayrı tanımları vardır. Fiil anlamında kullanılması hâlinde bu kelimenin içeriği şu şekildedir: "Başkasına ait hakkı tam olarak ona vermek ve ondan alınması gerekenleri de kendisinden tam olarak almak." Adl'in şöyle bir tanımı daha yapılmıştır: "Adl, başkasının faydalanması veya zarar görmesi için fâilin yaptığı güzel olan her fiildir." Ancak adlin söz konusu mânayı kapsaması için, âlemin adlin gereği olarak Allah tarafından yaratılmış olması gerekir. Halbuki durum böyle değildir. Zira âlem, Allah tarafından bir lütuf olarak yaratılmıştır. Burada adlin doğru olan tanımı birinci tanımdır. Çünkü bu ifade, hemen hemen tümüyle hukukla ilgilidir. Tanımdaki "zarar görmesi için" şeklindeki ifademiz ise, adaletteki cezâ kavramını hatırlatmak içindir. Çünkü yapılan bir işin tecziyesi, başkasına zarar verse de, nihâî planda o eyleme verilen cezâ, Allah açısından O'nun adlinin bir gereğidir.

Adl masdarı fâil anlamında kullanıldığında ise: "Adlin gerektirdiği bütün işleri hakkıyla yapan" demektir. Adlin sözlük anlamı budur.

Adlin ıstılâhî anlamına gelince: "Allah Teâlâ adldir" dediğimizde, bununla O'nun fiillerinin tümünün hasen olduğunu; O'nun hiçbir zaman kabih iş yapmadığını ve yapması gereken bir şeyi asla ihmâl ve ihlâl etmediğini kastederiz.

Şayet "Allah, bunca kabih ve çirkin şeyin yaratıcısı iken O'nun bütün fiillerinin hasen olduğu sözünüz nasıl doğru olur?" diye sorulacak olursa, buna şu şekilde cevap verilir: Biz, "bunlar dış görüntü ve şekil olarak iyidir" demiyoruz ki, O'nun için muhâl olsun. Onların hikmet yönünden güzel olduklarını söylüyoruz. Zira O'nun fiillerinin tümü hikmet açısından güzeldir. Fiilin görüntü açısından hasen ve hikmet açısından kabih olması imkânsız olmadığı gibi; onun hikmet açısından hasen ve görüntü açısından kabih olması da imkânsız değildir.

فصل: [في العدل]

والغرض به الكلام في العدل. اعلم أن العدل مصدر عَدَلَ يعدل عدلاً، كما أن الضرب مصدر ضَرَبَ يضرب ضرباً، والشتم مصدر شَتَمَ يشتم شتماً.

وقد يذكر ويراد به الفعل، ويذكر ويراد به الفاعل. فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدولٌ به عما يجري على الفاعلين، وهو كقولهم للضارب: ضرب، وللصائم: صوم، وللراضي: رضي، وللمفطر: فطر، إلى غير ذلك. وله حدٌّ إذا استعمل في الفعل وحدٌّ إذا استعمل في الفاعل، أما حقيقته؛ إذا استعمل في الفعل على ما قيل، توفير حق الغير واستيفاء الحق منه. وقد قيل في حده: كل فعلٍ حسنٍ يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره. إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله تعالى ليتضمن هذا المعنى، وليس كذلك. بل خلق العالم من الله تعالى تفضل. فالصحيح الحد الأول؛ لأن هذه اللفظة لا تكاد تدخل إلا فيما يتعلق بالحقوق. وقولنا: ليضره احترازٌ عن العقاب؛ لأن ذلك من الله تعالى عدل وإن كان إضراراً بالغير.

وأما إذا استعمل في الفاعل، فهو فاعل هذه الأمور. هذا في أصل اللغة.

وأما في الاصطلاح؛ فإذا قيل: إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجبٌ عليه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن أفعاله كلها حسنة، مع أنه هو الفاعل لهذه الصورة القبيحة المنكرة؟ والأصل في الجواب عنه؛ أنّا لا نعني أنه يحسن من جهة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد، وإنما تريد أنه يحسن من جهة الحكمة، وهذه الصورة كلها حسنة من جهة الحكمة. ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة المرأى والمنظر، قبيحاً من جهة الحكمة. كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة، قبيحاً من جهة المرأى والمنظر.

Meselâ bir mahpusu kurtarmak için birisi topal taklidi yapsa, onun bu şekilde yürüyüşü özü itibariyle güzel, ancak şekil ve dış görünüş olarak kabihtir. Yine birisi, bir müslüman kardeşini zâlim bir hükümdara jurnallemek üzere, normal bir şekilde yürüyüp gitse, onun eylemi her ne kadar zâhiren güzel olsa da, taşıdığı amaç açısından çirkindir. Adlin ne anlama geldiği konusunda söylenecekler bundan ibârettir.

"Adle dâir ilimler" denilince bundan: "Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinin iyi, O'nun kabih bir iş işlemez, üzerine vâcip olanı ihlâl etmez, verdiği haberde yalan söylemez, hükmettiğinde haksızlık yapmaz, babalarının günahından dolayı müşriklerin çocuklarına azap etmez, bir takım yalancıların elinde (mûcize) izhâr etmez, kullarını güçlerinin yetmediği ve bilmedikleri şeylerden mükellef tutmaz, ölenin de yaşayanın da sorumluluklarının idrâki içinde yaşayıp ölmesi için, mükellef tuttuğu şeyleri yapabilmeleri için onlara gereken gücü verip, mükellef bulundukları hususların özelliklerini kendilerine öğreten, açıklayan ve onları bunlara yönelten" bir Yüce Zât olduğunu bilmek anlaşılır. Şayet kul, sorumlu tutulduğu şeyi kendisinden istenildiği şekilde yerine getirirse, Allah onu mutlaka ödüllendirir. Allah Teâlâ kuluna bir elem verip onu hasta ettiği zaman da, bunu mutlaka onun salâh ve menfaati için yapmıştır. Aksi takdirde o, kendisine vâcip olanı ihlâl edici konuma düşerdi. Allah Teâlâ'nın kullarını, onlardan daha güzel bir şekilde gözettiğini bilmek de adl ile ilgili bilinmesi gereken hususlardandır. Dîn ve teklif ile alâkalı konularda bu şart çok önemlidir. Çünkü Allah Teâlâ âsileri cezalandıracaktır. Şayet onlar bu konuda muhayyer bırakılacak olsalar, cezalandırılmak istemeyeceklerdir. Bu durumda ise Allah Teâlâ, kullarını kendilerinden daha iyi bir şekilde gözetmiş olmaz. Nitekim meselâ Allah bir kuluna, uzun ömür istediği hâlde onu uzun yaşatmayıp ölümünü takdir edecek olsa, hal ve gidişiyle o güne kadar kazandığı sevaplar sayesinde onun cennetlik olmayı hak edeceğini; ömrünü uzattığı takdirde ise onun irtidât edip küfre gireceğini ve âhiret kazançlarının tümünü kaybedeceğini kendisine bildirse, kul böyle bir durumda ölüm ile uzun süre yaşamak arasında muhayyer bırakılacak olsa, o uzun süre yaşamayı değil, ölümü tercih edecektir. Bu durumda Allah Teâlâ kullarını, onlardan daha iyi nasıl gözetmiş olur? İşte bu yüzden zikrettiğimiz takyîd (şart) mutlaka gereklidir.

Bize: "Bunu söyleyen biri var mı?" diye sorulursa, cevâben: "Evet, bizim Bağdâdiyyûn[78] ekolü, 'aslah (kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan) şeyi yaratmanın Allah'a vâcip olduğunu iddia etmiş ve Allah, kullarını kendilerinden daha çok gözetmektedir" görüşünü savunmuşlardır. Ancak bize göre bu görüş, zikrettiğimiz sebeplerle bâtıldır.

ألا ترى أن أحدنا لو مشى مشيةً عرجاء في إنقاذ محبوس فإن تلك المشيئة حسنةٌ من جهة الحملة، قبيحةٌ من جهة الصورة. وبالعكس من هذا لو مشى مشيةً حسنةً في سعايةٍ بمسلم إلى السلطان الجائر، فإنها قبيحةٌ من جهة الحكمة، حسنةٌ من جهة المرأى والمنظر. هذا هو الكلام في حقيقة العدل.

وأما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجبٌ عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجوز في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبين لهم ليهلك من هلك عن بينة، ويحيي من حي عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذي كلف فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلاً بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم، وفيما يتعلق بالدين والتكليف، ولا بد من هذا التقييد، لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة، فلا يكون الله تعالى والحال هذه أحسن نظراً منهم لأنفسهم، وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر. ومعلومٌ أنه لو يخير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية، فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه؟ فلا بد من التقييد الذي ذكرناه.

فإن قيل: وهل أطلق أحدٌ ذلك؟ قلنا: نعم. البغداديون من أصحابنا لما أوجبوا الأصلح على الله تعالى أطلقوا وقالوا: إنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم، وذلك عندنا باطل بما ذكرناه.

İster Allah katından, isterse başkalarından gelsin bize yönelik nimetlerin tümünün Allah'tan olduğunu bilmek de adl kapsamında bilinmesi gerekenlerdendir. O'nun, bizi nimetlerin tümüne şükürde bulunmakla mükellef tutması, bunların hepsinin adl kapsamında olduğunu gösterir. Şayet bunlar Allah'ın fiili olmasaydı, O'nun, bunlara karşılık olarak bizi kendisine şükretmekle mükellef tutması kabih olurdu.

Fasıl: [Va'd ve Va'îd Esası]

Bu fasılda va'd, va'îd, hulf, kizb ve bunlarla irtibatlı diğer konular açıklanacaktır.[79]

Va'd, birisine gelecekte dokunacak bir faydanın veya ondan uzaklaştırılacak bir zararın önceden haber verilmesidir. Bunun kazanılmış veya kazanılmamış bir iyilik olması arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim Allah Teâlâ hakkında: "itaatkârlara sevap vaad etti" denildiği gibi; hak etmedikleri halde "onlara lütufta bulundu" da denilir.

Bunun gibi: "Önerildiği zaman ve zemin açısından isabetli ve güzel olmamasına rağmen, namaz vaktinin daraldığı bir anda falan kişi filancaya bir ziyâfet vermeyi vaadetti" denilir. Yine Allah Teâlâ'nın "Ne büsbütün eli sıkı, ne de büsbütün eli açık ol!"[80] buyurmasından dolayı, doğru olmamasına rağmen, birisi hakkında; yaptığı va'din içeriği "Kendisini fakir düşüreceğini bile bile, sahip olduğu tüm serveti başkasına temlik etmeyi vaadetti" de denilebilir.

Va'îde gelince bu terim, "birinin başına ileride herhangi bir zararın gelebileceğini veya onun müstakbel bir faydadan mahrum kalacağını bildiren her tür haber" anlamındadır. Bunun hak edilmiş olup olmaması arasında bir fark yoktur. Nitekim "Allah Teâlâ âsilere de yaptıkları kötü işlerin, emirlerine uymamanın karşılığı olarak cezâ (ikâb) va'îdinde bulundu" denilir. Bazen de Sultan hakkında: "Sultan, tebaasından birine, haklı veya haksız olsa da, onu öldüreceği, nâmusunu çiğneyeceği ve malına el koyacağı gibi tehditlerde bulundu" denilebilir.

Gerek va'din gerekse va'îdin tanımlarında "istikbâl" kavramına mutlaka yer vermek gerekir. Çünkü sözün söylendiği anda ilgiliye fayda sağlayacak veya hemen o anda ona zarar verecek olsa, sözün sahibi "vaad eden" veya "tehditte bulunan" konumunda olmaz.

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره. ودخوله في العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم؛ فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأن ذلك يكون قبيحاً.

فصل:[في الوعد والوعيد]

والغرض به الكلام في الوعد والوعيد. وجملة ما يجب بيانه في هذا الفصل حقيقة الوعد والوعيد، والخلف والكذب، وما يتصل بذلك من علوم هذا الباب.

أما الوعد فهو كل خبرٍ يتضمن إيصال نفعٍ إلى الغير، أو دفع ضررٍ عنه في المستقبل. ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال: إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال: وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق.

وكذلك يقال: فلانٌ وعد فلاناً بضيافةٍ في وقتٍ تضيق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحاً. وهكذا يقال: إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبيحاً لقوله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾.

وأما الوعيد فهو كل خبرٍ يتضمن إيصال ضررٍ إلى الغير أو تفويت نفعٍ عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال: إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال: توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن.

ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً؛ لأنه إن نفعه في الحال أو ضره مع القول، لم يكن واعداً ولا متواعداً.

Yalan ise, "içeriği (muhtevâsı), vâkıaya aykırı olan her türlü haber" demektir. Buradaki "İçeriği olan haber" ifademizden, içeriği olmayan haberlerin de olabileceği anlaşılmaktadır. Sözgelimi "Allah'ın benzeri olan ikinci bir varlık yoktur" ve "bekâ yoktur" gibi haberler böyledir.

Hulf da, "ileride bir işi yapacağını haber verip onu yapmamak" demektir. Hulf, bazen bizzat bir işi yapacağını söyleyip daha sonra onu yapmamak şeklinde olur. Bu da bir tür yalandır (kizb). Bazen de bir fiili yapma niyetini açıklayıp onu yapmama şeklinde olur. Ancak bu, kizb değildir. Allah için bir şeye niyet ve azmetme muhâl olduğu için, O'nun hakkında öne sürülebilecek hulf, sadece kizb (yalan) anlamı taşır. Ancak Allah Teâlâ hulftan da kizbden de münezzeh ve berîdir.

Va'd ve va'îde dâir bilgiler, Allah Teâlâ'nın itaatkâr kişilere sevap vaadettiğini, âsilere cezâ tehdidinde bulunduğunu, vaadettiği şeyleri muhakkak gerçekleştireceğini, tehdit ettiklerini cezalandıracağını; Allah Teâlâ'nın va'dinden dönmesinin ve yalan söylemesinin asla câiz olmadığını bilmek gibi hususlar, va'd ve va'îd konusunda bilinmesi gereken temel bilgilerdir.

Bu konuda muhâlif olan, ya bizzat va'd ve va'îdin kaynağına karşı çıkarak Allah Teâlâ'nın herhangi bir va'd ve va'îdde bulunmadığını söyler. Aslında bu, Hz. Muhammed'in nübüvvetine karşı çıkmaktır. Çünkü biz, Allah'ın va'd ve va'îdde bulunduğunu, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin muhtevâsından zorunlu olarak bilmekteyiz. Bu konuda bize aykırı düşünenler, Allah Teâlâ'nın va'd ve va'îdde bulunduğunu kabul etmekle beraber, O'nun va'îdinden dönmesinin câiz olduğunu söyleyebilirler. Onlara şöyle cevap vermek lâzımdır: Daha önce de açıkladığımız gibi, Allah'ın sözünden dönmesi (hulf), bir tür yalancılıktır (kezib/kizb). Yalan ise çirkin bir davranıştır. Ancak Allah Teâlâ, kabih olduğunu bildiği bir şeyi yapmaktan münezzeh olduğu için asla böyle kabih bir iş yapmaz. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın şu sözü de buna işaret etmektedir: "Benim verdiğim söz ve hüküm değişmez ve Ben kullarıma asla zulmetmem."[81]

Ayrıca Allah'ın va'îdinden dönmesi (hulf) câiz olsaydı, aynı şey va'd hakkında da câiz olurdu. Çünkü her iki konuda da usûl birdir. Şayet muhâlifimiz "va'îdden dönüş lütuftur, va'd ise böyle değildir" diyerek va'îd ile va'd arasında fark olduğunu iddia ederse, ona şöyle deriz: "Hayır, durum dediğiniz gibi değildir. Çünkü kerem her zaman iyi görülen (muhsenât)bir şeydir; kizb ise herhâlükârda kötüdür.

وأما الكذب فهو كل خبرٍ لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به. وقولنا: لو كان له مخبر، هو أن في الأخبار ما لا مخبر له أصلاً، كالخبر بأن لا ثاني مع الله تعالى ولا بقاء، وغير ذلك.

وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله، ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله. ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخلف في حقه إلا كذباً، تعالى الله عنه علواً كبيراً.

وأما الوعد والوعيد فهو أنه يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب.

والمخالف في هذا الباب إما أن يخالف في أصل الوعد والوعيد، وقال: إن الله تعالى ما وعد ولا توعد، وهذا على الحقيقة خلاف في نبوة محمد ﷺ، لأنا نعلم من دينه ضرورةً أنه وعد وتوعد، أو يقول: إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده، فالكلام عليه أن يقال: إن الخلف في حق الله تعالى كذب لما تقدم، والكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه، وإلى هذا أشار تعالى بقوله: ﴿ما يُبدَّل القول لدي وما أنا بظلاّمٍ للعبيد﴾.

وبعد، فلو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد لأن الطريق في الموضعين واحدة. فإن قال: فرق بينهما لأن الخلف في الوعيد كرم، وليس كذلك في الوعد. قلنا: ليس كذلك؛ لأن الكرم من المحسنات، والكذب قبيحٌ بكل وجه،

Hal böyleyken, kizbi nasıl olur da kerem kabul edersiniz?" Bu cevabımıza: "Allah Teâlâ bazı va'd ve va'îdlerde bulundu. O'nun bunlardan dönmesi (hulf), dolayısıyla yalan söylemesi câiz değildir. Ancak va'îdin geneli içinde Allah Teâlâ'nın açıklamadığı bir şart ve istisnânın bulunması câizdir" diye itiraz ederse, ona şöyle cevap verilir: "Hikmetli söz söyleyen kişinin, zâhirini kastetmediği bir ifade ile bize hitâp etmesi ve sözünün maksadını açıklamaması doğru değildir. Çünkü bu durumda onun sözü bir bilmece ve muammaya dönüşür. Halbuki kadîm ve hakîm olan Allah Teâlâ'nın kullarına bu şekilde hitâbı câiz değildir.

Sonra şayet hulf (sözünden dönme), va'îdin geneli için câiz olursa, onun va'din geneli için de câiz olması gerekir. Hatta bunun emir ve nehiy türündeki bütün ilâhî hitâplarda geçerli olması gerekir. Ancak mevcut durumun böyle olmadığı herkesçe mâlûmdur. Eğer: "Bunlar arasında şöyle bir fark vardır. Bizim üzerimizde emir ve nehiylerin gereğini yerine getirme sorumluluğu (teklif) bulunmaktadır. Va'îdin genelinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü va'îdler, teklifle alâkalı değildir" denilirse; buna şöyle cevap veririz: "Diğer emir ve yasaklar gibi va'îdin genelinde de üzerimize düşen sorumluluklar vardır. Onların içeriğine inanmakla yükümlü olduğumuzu ve bunların hilâfına itikad etmemekle sorumlu tutulduğumuzu görmüyor musun? Şayet bu konularda Allah Teâlâ'nın bize açıklamadığı bir şart veya istisnâ bulunsaydı, bu durumda söz konusu ifadeler, yukarıda da belirtildiği gibi, birer bilmece veya muammâya dönüşürdü. Bu fasılda söylenecekler hakkında izlenmesi gereken yöntem bundan ibârettir."

Fasıl: [el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn Esası Hakkında]

"el-Menzile beyne'l-menzileteyn" ifadesi "iki şey (konum, mekân ve derece) arasında yer alan üçüncü bir şey (konum)" anlamına gelmektedir.[82] Bir delile bağlı olarak söz konusu iki şey birinden diğerine doğru hareket eder. el-Menzile beyne'l-menzileteyn'in sözlük anlamı budur. Kelâmcıların (Mu'tezile) ıstılahında ise -daha sonra detayları üzerinde durulacağı üzere- "Büyük günah işleyen kişi (sâhibü'l-kebîre) için iki isim (iman-küfür) arasında bir isim (fısk) ve iki statü (mümin-kâfir) arasında başka bir statü (fâsık) bulunduğunu" ifade eder.

Bu mesele, "el-Esmâ ve'l-ahkâm" diye de adlandırılır. Ancak bu konuda farklı görüşler beyan edilmiştir.[83]

فكيف تجعله كرماً؟ أو يقول: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز عليه الخلف والكذب، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرطٌ واستثناءٌ لم يبينه الله تعالى. والكلام عليه أن يقال: إن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطابٍ لا يريد به ظاهره، ثم لا يبين مراده به لأن ذلك يجري مجرى الإلغاز والتعمية، وذلك لا يجوز على القديم تعالى.

وبعد، فلو جاز في عمومات الوعيد لجاز في عمومات الوعد، بل في جميع الخطاب من الأوامر والنواهي، والمعلوم خلافه. فإن قيل: فرق بينهما؛ لأن أمرنا بموجبات الأمر والنهي وعلينا في ذلك تكليف، وليس كذلك في عمومات الوعيد لأنه لا يتعلق بالتكليف. قلنا لهم: إن علينا في عمومات الوعيد تكليفاً كما في غيره من الأوامر والنواهي. ألا ترى أنّا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الإلغاز والتعمية على ما مر. فهذه هي طريقة القول في هذا الفصل.

فصل:[في الكلام في المنزلة بين المنزلتين]

والغرض به الكلام في المنزلة بين المنزلتين.

والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيءٍ بين شيئين ينجذب إلى كل واحدٍ منهما بشبه، هذا في أصل اللغة. وأما في اصطلاح المتكلمين؛ فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، على ما يجيء من بعد.

وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام، وقد اختلف الناس فيها.

Hâricîler, kebîre işleyenin (mürtekib-i kebîre)[84] kâfir olduğunu iddia ettiler. Mürcie ise, kebîre sahibinin (sâhibü'l-kebîre) mümin olduğunu savundu. Hasan el-Basrî[85] ise, bu durumdaki bir kişinin mümin veya kâfir olmayıp "münafık" olarak adlandırılması gerektiğini söyledi. Onun talebelerinden olan Amr b. Ubeyd[86] de (ö. 144/761) başlangıçta hocasının bu görüşünü paylaşıyordu. Ders arkadaşı Vâsıl b. Atâ[87] ise, büyük günah işleyenin "ne mümin, ne kâfir ne de münafık olduğunu, ona sadece "fâsık" denilebileceğini ileri sürmekteydi. Vâsıl'ın ashabından olan Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye[88] de bu görüşü Vâsıl'dan almıştır. Bu konuda Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd arasında bir münâzara cereyân etmiştir. Amr, Vâsıl'ın görüşlerini benimseyerek hocası Hasan el-Basrî'nin ders halkasını terk etti ve onun tarafına geçti. Bu sebeple kendisini "Mu'tezilî" (terk eden, uzaklaşan) diye adlandırdılar. İşte Ehl-i Adl'in[89] "el-Mu'tezile"[90] olarak isimlendirilmesi bu olaya dayanmaktadır.

Bu mesele şer'îdir ve aklın onu bilme gücü yoktur. Çünkü bu konu, kişiye verilecek mükâfat ve cezanın miktarı gibi akılla bilinemeyecek hususları içermektedir. Meselenin akılla bilinen yönü şudur: Şüphesiz sevap günahtan çok olduğu zaman, günahlar silinir. Şayet sevap daha az olacak olursa, bu defa sevaplar boşa çıkar. Bu durum dünya hayatında yaşanan şu örneğe benzer: İçimizden biri, yolun ortasında birisini durdurup ona yüklü miktarda mal mülk bağışlasa, ikrâmda bulunarak onu himâyesi altına alsa, sonra da meselâ onun kaleminin ucunu kırsa, söz konusu nimetler yanında o kişinin yaptığı bu küçük kötülük yok farzedilir. Ancak söz gelimi o, aynı kişiye bir dinar vererek kendisine iyilikte bulunsa, sonra da onun çocuğunu öldürse, işlediği bu kötülük karşısında, yaptığı bu küçük bağışın sözü bile edilmez. İşte meselenin akıl ile bilinen yönü budur.

Bazı tâatlerin sevabının diğerlerinden daha çok, bazı isyânların cezasının da bazılarından daha büyük olmasına gelince, bu husus aklın çözeceği bir mesele değildir. Şayet bu konuyu akla bırakacak olsak; bu yolla başkasına bir dirhemlik iyilikte bulunmanın sevabının, kelime-i şehâdetin sevabından daha çok; içki içmenin cezasının da onu helâl saymanın cezasından daha büyük olabileceği sonucuna varabiliriz.

Bu açıklamalardan söz konusu meselenin akılla bilinir bir husus olmadığı anlaşılmaktadır. Söylediğimiz gibi tartışılan bu konu, aslında şer'î bir meseledir.

فذهب الخوارج إلى أن صاحب الكبيرة كافر، وذهبت المرجئة إلى أنه مؤمن، وذهب الحسن البصري إلى أنه ليس بمؤمنٍ ولا كافر وإنما يكون منافقاً، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه. وذهب واصل بن عطاء إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً، وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم، عبد الله بن محمد بن الحنفية، وكان من أصحابه. وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيدة مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانباً فسموه معتزلياً؛ وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة.

واعلم أن هذه مسألةٌ شرعيةٌ لا مجال للعقل فيها لأنها كلامٌ في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلاً. وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب، وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد، فإن أحدنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق وربّاه وخوله وموله، ثم يكسر رأس قلم له، فإن هذه الإساءة تقع مكفرة في جنب تلك النعم، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه بأن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده، فإن تلك النعمة تكون محبطة في جنب هذه الإساءة هذا هو الذي يعلم بالعقل.

فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خيرنا وقضية العقل، لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها.

فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها، وإنما هي مسألةٌ شرعية على ما قلناه.

Bu konuda sözün özü şöyle ifade edilebilir: Mükellef, ya sevap ehlinden ya da cezâ ehlindendir. Şayet sevap ehlinden ise ya büyük sevap kazananlardan, ya da bunun altında sevap kazananlardandır. Büyük sevap kazanmış olanlar da ya beşer cinsindendir ya da değildir. Beşer cinsinden değilse ona melek, mukarreb ve benzeri isimler verilir. Beşer cinsinden olana ise nebî, resûl, seçilmiş (mustafâ), tercih edilmiş (muhtâr), gönderilmiş (meb'ûs) gibi adlar verilir. Daha az sevap kazanmış olana ise mü'min, berr (iyilik sahibi), müttakî, sâlih vb. isimler verilir.

İkâb ehlinden olan da ya büyük cezâya ya da bunun altında bir cezaya müstahaktır. Büyük cezaya müstahak ise, ister beşer cinsinden olsun, isterse olmasın ona kâfir ve müşrik gibi adlar verilir.

Öte yandan küfrün de türleri vardır. Küfür, bazen ta'tîl (Allah'ı veya sıfatlarını yok saymak) tarzında, bazen Yahudileşmek, bazen Mecûsîleşmek, bazen Hıristiyanlaşmak ya da bunlara benzer şekillerde gerçekleşir. Az cezaya müstehak olana da fâsık, fâcir, mel'ûn gibi adlar verilir.

Bu ifadelerden büyük günah işleyene (sâhibü'l-kebîre) mümin, kâfir, münafık denilemeyeceği; onun ancak fâsık diye adlandırılacağı sonucu çıkmaktadır. Büyük günah işleyen bu isimlerle isimlendirilemediği gibi, ona yukarıda sayılanlara uygulanan hükümler de uygulanamaz. Aksine mürtekib-i kebîrenin, kâfir veya mümin isimleri dışında başka bir ismi ve ikisine uygulanacak hükümler dışında başka bir hükmü vardır.

Bu konuda bizimle aynı görüşte olmayanların bir kısmı büyük günah işleyenlerin münafık olduğunu söylerler -ki bunun izâhı yoktur. Çünkü nifâk, küfrünü gizleyip müslüman olduğunu söyleyen kişinin niteliğidir. Halbuki büyük günah işleyenin durumu böyle değildir- Bizim görüşümüzü benimsemeyenlerin bir kısmı da, Hâricîlerin görüşüne uyarak, kebîre işleyenlerin kâfir olduğunu iddia eder.

Bunlara şöyle cevap vermemiz gerekir: Bununla neyi kastediyorsunuz? Büyük günah sahibi hakkındaki hükmün, kâfire uygulanacak hüküm gibi mi olduğunu, dolayısıyla onunla evlenilemeyeceğini, onun mirasçı olamayacağını ve müslümanların mezarlığına gömülemeyeceğini mi kastediyorsunuz? Yoksa bu hükümlerin onun hakkında geçerli olmadığını ve onu sadece kâfir olarak isimlendirmenin yeterli mi olduğunu söylüyorsunuz? Şayet birincisini kastediyorsanız, bu geçersizdir.

وتحصيل الكلام فيها هو أن نقول: إن المكلف لا يخلو؛ إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب. فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً للثواب العظيم، أو مستحقاً لثواب غير ذلك. فإن استحق الثواب العظيم، فلا يخلو؛ إما أن يكون من البشر، أو لم يكن. فإن لم يكن من البشر سمي ملكاً ومقرباً إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولاً ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً إلى غير ذلك. وإن استحق ثواباً دون ذلك، فإنه يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً، إلى ما أشبه ذلك.

وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقابٍ دون ذلك. فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافراً أو مشركاً سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن.

ثم أنواع الكفر تختلف؛ فربما يكون تعطيلاً، وربما يكون تهوداً أو تمجساً أو تنصراً، إلى غير ذلك. وإن استحق عقاباً دون ذلك، فإنه يسمى فاسقاً فاجراً ملعوناً، إلى ما شاكله.

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً، ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً. وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا تجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين.

والمخالف في هذا الباب لا يخلو؛ إما أن يقول: إن صاحب الكبيرة منافق، وذلك لا وجه له؛ لأن النفاق اسمٌ لمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة، أو يقول: إنه كافرٌ على ما تقوله الخوارج.

والكلام عليه أن نقول: ما تعني به؟ أتريد أن حكمه حكم الكافر حتى لا يُناكَح ولا يُورَّث ولا يُدفَن في مقابر المسلمين، أو تريد أنه يسمى كافراً وإن لم تجز عليه هذه الأحكام؟ فإن أردت به الأول فذلك ساقط

Çünkü biz dinin ilkelerinden, büyük günah işleyene bu hükümlerin uygulanmayacağını kesinlikle biliyoruz. Onun nikâhlanmasına, mirasçı olmasına, müslüman mezarlığına defnedilmesine ve diğer hususlara engel olunamaz. Şayet ikincisini kastediyorsanız, bu da doğru değildir. Çünkü küfür, bu hükümlerin uygulanmasını gerektirecek fiilleri işleyen kişiye sadece şer'an yapılabilecek bir nitelemedir. Bunlara müstehak olmayan bir kişiyi kâfir olarak isimlendirmek nasıl câiz olur?

Bu konuda bizim görüşümüzü paylaşmayanların, Mürcie'ye mensup olanlar gibi büyük günah işleyenin "mümin" olduğunu söylemesi gerekir. Onlara "Bununla neyi kastettiklerini" sormamız gerekir. Yani onlara, "kebîre sahibini mümin sayarken, bununla onun hakkındaki hükmün; medih, tâzim, kendisiyle Allah için dost olma gibi hususlarda mümine uygulanan hükümler gibi olduğunu mu kastediyorsun, yoksa onun sadece ismen mümin olduğunu mu söylüyorsunuz?" sorusu yöneltilmelidir. Şayet onlar bununla birincisini kastediyorlarsa, bu doğru değildir. Çünkü bu, kabul tarzı sarîh olan icmâya aykırıdır. Zira biz sahâbenin uygulamalarından, özellikle Ali b. Ebî Tâlib'in davranışlarından, onların büyük günah işleyene asla saygı göstermediklerini, Allah için onlara sevgi beslemediklerini, aksine onları lanetlediklerini ve tahkîr ettiklerini biliyoruz. Bundan dolayı müminlerin emîri bir duâsında: "Allahım! Muâviye b. Ebî Süfyân'a,[91] Amr b. Âs'a,[92] Ebü'l-A'ver es-Sülemî'ye,[93] Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye[94] lanet et" diye niyazda bulunmuştur. Şayet onunla ikincisini kastediyorlarsa, bu da doğru değildir. Çünkü şeriatta "mü'min" ifadesi, sözü edilen özel hükümleri hak eden kişiye verilen özel bir isimdir. Bunlar, hak etmeyen kişiye nasıl uygulanır?

Bu görüş doğrudan müminlerin emîrinin, sahâbe ve tâbiînden alınmıştır. Bundan dolayı Ebû Hanîfe[95] şöyle demiştir: "Şayet müminlerin emîri Ali b. Ebî Tâlib'in ehl-i bağy (isyankârlar) hakkındaki tutumu olmasaydı, doğrusu biz onlar hakkında nasıl davranacağımızı bilemezdik." Dolayısıyla bizim de bu konuda aynı tarzda hareket etmemiz gerekir.

Fasıl: [Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker Esası Hakkında]

Önce emir, nehiy, mâruf ve münker terimlerinin anlamlarını açıklayacağız.

لأنا نعلم ضرورة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا تجري عليه هذه الأحكام، فلا يمنع عن المناكحة والموارثة والدفن وغيرها. وإن أردت به الثاني فذلك لا يصح أيضاً؛ لأن الكفر صار بالشرع اسماً لمن يستحق إجراء هذه الأحكام عليه، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها؟

وإما أن يقول: إن صاحب الكبيرة مؤمنٌ على ما تقوله المرجئة. والكلام عليه أن نقول: ما تريد به؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن في المدح والتعظيم والموالاة في الله تعالى، أم تريد أنه يسمى مؤمناً؟ فإن أردت به الأول فذلك لا يصح؛ لأنه خرق إجماعٍ مصرح، فإنا نعلم من حال الصحابة وخاصة من حال علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنهم كانوا لا يعظمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه في الله جَلَّ جَلَالُهُ بل يلعنونه ويستخفون به، ولهذا فإن أمير المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يقول في قنوته: اللهم العن معاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، وأبا الأعور السلمي، وأبا موسى الأشعري. وإن أردت به الثاني فذلك لا يصح أيضاً؛ لأن قولنا: مؤمنٌ في الشرع، اسمٌ لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة، فكيف يجري على من لا يستحقها؟

واعلم أن هذا المذهب مأخوذٌ عن أمير المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خاصة، وعن الصحابة التابعين عامة، ولهذا قال أبو حنيفة: لولا سيرة أمير المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أهل البغي ما كنا نعرف أحكامهم فعلى هذا يجب أن نقول في هذا الباب.

فصل:[في الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

والغرض به الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونحن أولاً نبين حقيقة الأمر، والنهي، والمعروف، والمنكر.

Bir kişinin, rütbe bakımından kendisinden daha aşağı düzeyde olana bir şeyi "yap!" demesine emir; "yapma!" demesine de nehiy denilir.

Mâruf, yapanın güzelliğini bildiği veya iyilik ve güzelliğinin kendisine gösterildiği her türlü iyi ve güzel fiildir. Güzelliği tam olarak bilinemediği ve gösterilmediği için Allah Teâlâ'nın fiillerine mâruf denilmez.

Münker ise, yapanın çirkinliğini bildiği veya bu yönü kendisine gösterildiği için tasvip edilmeyen her fiildir. Şayet Allah'tan kabih bir şey vâki olsa, çirkinliği bilinmediği veya gösterilmediği için, onun "münker" olduğu söylenemez.

Yukarıda söylenenler tam olarak anlaşılmışsa, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip olduğunda herhangi bir ihtilâf olmadığı da bilinmelidir.[96] İhtilâf, bunların sadece naklen mi bilineceği, yoksa aklen de bilinmesinin mümkün olup olmadığı hakkındadır. Ebû Ali el-Cübbâî, onların hem aklen hem de naklen bilineceğini söylemiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise, onların bir yer dışında, sadece naklen bilineceklerini iddia etmiştir. Onun istisnâ ettiği husus ise, "birini bir başkasına haksızlık ederken gördüğünde, önce bundan dolayı bir acı ve üzüntü duyman, ardından da söz konusu kişinin diğerine vereceği zararı engellemek için onun bu fiili yapmasını önlemenin gerekliliğidir."

Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin naklî yönden vücûbuna delâlet eden şeyler ise kitap, sünnet ve icmâdır.

Bunun kitaptan delili Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "Siz, insanların iyiliği için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz. İyi ve doğru olanı emreder, eğri, yanlış ve kötülükten sakındırırsınız."[97] Âyette de görüldüğü üzere Allah Teâlâ, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker görevini yapmamız dolayısıyla bizi övdü. Şayet bu görev vâcip olan hasenâttan olmasaydı, böyle bir övgüde bulunmazdı.

Konunun sünnetten deliline gelince; buna Hz. Peygamber'in şu sözü örnektir: "Allah'a isyân edildiğini gören bir göz için onu değiştirme veya oradan uzaklaşma dışında bir alternatif yoktur."[98]

İcmâya gelince, ümmetin emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker'in gerekliliği üzerinde ittifak etmiş olduğunda şüphe yoktur.

أما الأمر فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعل، والنهي هو قول القائل لمن دونه: لا تفعل.

وأما المعروف فهو كل فعلٍ عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى: معروف؛ لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه.

وأما المنكر فهو كل فعلٍ عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال: إنه منكر؛ لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه.

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يعلم عقلاً أو لا يعلم إلا سمعاً. فذهب أبو علي إلى أنه يعلم عقلاً وسمعاً، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعلم سمعاً، إلا في موضعٍ واحد، وهو أن يشاهد واحداً يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحرد، فيلزمك النهي عنه دفعاً لتلك المضرة عن النفس.

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمةٍ أُخرجَت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ فالله تعالى مدحنا على ذلك، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك.

وأما السنة فهو قول النبي ﷺ: «ليس لعين ترى الله يُعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل».

وأما الإجماع فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك.

[Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münkerin Şartları]

Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin bazı şartları bulunmaktadır. Söz konusu şartların varlığı bu görevi vâcip; yokluğu ise sâkıt kılar.

Birincisi: Emredilen şeyin mâruf, yasakların da münker olduğunu bilmektir. Zira mükellef bunu bilmeyecek olursa, onun yanlış bir şekilde münkeri emretmesi veya mâruftan sakındırması gibi bir durum oluşabilir. Bu ise, dinen câiz olmayan bir durumdur. Bu konuda zann-ı gâlib, ilim yerine geçmez.

İkincisi: Münkeri işlemeye uygun şartların ve ortamın hazır olduğunu görmek, anlamak ve bilmektir. Sözgelimi bir yerde içki malzemelerinin, meşrû olmayacak bir eğlence ortamının hazırlanmış olduğunu, çeşitli yanlışlıkların yapılmasına zemin hazırlayacak çalgı âletlerinin icrâya hazır hâle getirildiğini görmek gibi. Burada zann-ı gâlib, ilim yerine geçer.

Üçüncüsü: Yapılacak olan nehiy ani'l-münker görevinin toplumda daha büyük bir zarara neden olmayacağını bilmektir. Meselâ bu görevi yapacak kişi, toplumu içki içmekten nehyetmesi hâlinde Müslümanlardan bir kısmının öldürülmesine veya bir mahallenin yakılmasına sebep olacağını bilse veya zannetse, bu durumda onun emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker kendisine vâcip olmadığı gibi, bunu yapması da güzel bir şey (hasen) olmaz.

Dördüncüsü: Bu görevi yapacak kişinin sözünün etkili olacağını bilmesi veya bu hususta bir gâlib zan oluşmasıdır. Çünkü kişi sözünün etkisini bilmez veya bu hususta onda veya çevresinde gâlib bir zan oluşmazsa, ona emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker görevi vâcip olmaz. Söz (kelâm) vâcip olmadığı takdirde, söz konusu iş (eylem) nasıl hasen olabilir? Bu konuda bir kısım âlimler, "hasen olur" demişlerdir. Gerekçeleri ise sözün bir başkasını dine davet yerine geçme ihtimâlidir. Bazıları ise, yapılacak işi abes olması nedeniyle kabih bulmuşlardır.

Beşincisi: Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerde bulunacak kişinin, ileride malına veya kendisine herhangi bir zarar gelmeyeceği konusunda bilgi veya gâlib zan sahibi olmasıdır. Ancak bu şart, şahısların değişmesine göre değişkenlik arz eder. Şayet emir bi'l-ma'rûf yapan kişi, kötü söz ve sopadan etkilenmeyen birisiyse, bu görev ondan sâkıt olmaz. Eğer bunlardan etkilenen ve toplumda itibarı zedelenecek biri ise, bu durumda ona emir bi'l-ma'rûf vâcip olmaz. Bunun hasen olup olmadığı konusunda ise şu hususa bakılır;

[شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

ثم إن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرائط يجب بوجودها، ويسقط بزوالها.

أولها هو أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن المنهي عنه منكر؛ لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز. وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم.

ومنها هو أن يعلم أن المنكر حاضر؛ كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف جامعة، وغلبة الظن تقوم مقام العلم ههنا.

ومنها هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرةٍ أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب، وكما لا يجب لا يحسن.

ومنها هو أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثير، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب. وفي أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلام. فقال بعضهم: إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، وقال الآخرون: يقبح لأنه عبث.

ومنها هو أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص. فإن كان المرء بحيث لا يؤثر في حالة الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه، وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب، وفي أن ذلك هل يحسن ينظر؛

şayet ferdî bir zilletin üstlenilmesiyle, din itibar kazanacaksa, yapılacak iş hasendir. Aksi takdirde değildir. Hz. Hüseyin'in[99] başına gelenler, bu şekilde değerlendirilerek onun yaptığı tercih güzel sayılmıştır. Zira o, Allah'ın dinini azîz kılmak için sabrının son sınırına kadar dayanmıştır. Bu nedenle de biz, diğer ümmetlere karşı onunla iftihâr ediyor ve: "Peygamber'in soyundan geride sadece torun olarak kendisi kaldığı halde, Hz. Hüseyin emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker görevini bu uğurda öldürülünceye kadar terk etmedi."diyoruz

Emir bi'l-ma'rûftan maksat, mârufu yerleştirmek; münkerden sakındırmadan maksat ise, münkeri ortadan kaldırmaktır. Kolay bir emirle maksat gerçekleşiyorsa, kolay olanı bırakıp zora yönelmek câiz değildir. Bu, hem aklen hem de naklen bilinen bir husustur. Nitekim bizler, içimizden birinin kolay yolla amacına ulaşma imkânı varken, onu bırakıp zor yola yönelmesinin doğru olmadığını aklen biliyoruz. Bu işte öncelikle kolay olan yolun tercih edilmesi gerektiğinin naklî delili ise şu âyettir: "Müslümanlardan iki grup çatıştıklarında, aralarını bulup barışı sağlayın, taraflardan biri diğerine haksız şekilde davranırsa, Allah'ın buyruğuna uygun davranıncaya kadar taşkınlık yapan tarafla savaşın."[100] Burada Allah Teâlâ çözüm yöntemi olarak ilk önce barış yolunda arabuluculuğu emretmekte, ardından diğer çözüm yolları gelmekte ve iş mukâtele ile nihayetlenecek noktaya kadar devam etmektedir.

Kādî Abdülcebbâr kendisine şöyle bir soru yöneltti: "Bu şartların ortadan kalkmasından dolayı mükellefe emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker vâcip olmayınca, bu hususta onun başka bir sorumluluğu kalır mı, kalmaz mı?" Kādî, bu soruyu şöyle cevapladı: "Onun durumuna bakmak gerekir; şayet ahlâklı, muhâfazakâr biri ise ve yapılan işe kendisinin rızâ göstermediği intibâı uyanıyorsa, ona bir şey gerekmez. Ancak onun bu işe rızâ gösterenlerden biri olduğu intibâı varsa onun, hakkındaki bu ithâmı gidermek için, söz konusu hususa rızâ göstermediğini izhâr etmesi gerekir. Çünkü bunda lütuf ve maslahat vardır.

Kādî Abdülcebbâr, münkerlerin biri husûsî, diğeri de bunun dışında olmak üzere iki kısım olduğunu kaydetti. O, husûsî olanın da iki kısma ayrıldığını belirtti: Birincisi: Muteber sayılabilendir. İkincisi ise itibar edilmeyendir. Muteber sayılmayana "Birinin Kârûn kadar zengin olması hâlinde, ondan bir dirhemin gasp edilmesi" örnek gösterilebilir. Buradaki sakındırma (nehiy ani'l-münker) aklen değil, şer'an vâciptir.

فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن، وإلا فلا. وعلى هذا يجمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام، لما كان في صبره على ما صبر إعزازاً لدين الله ﷻ، ولهذا نباهي به سائر الأمم فنقول: لم يبقَ من ولد الرسول ﷺ إلا سبطٌ واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك.

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف، وبالنهي عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الغرض بالأمر السهل، لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب. وهذا مما يُعلَم عقلاً وشرعاً؛ أما عقلاً فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وأما الشرع فهو قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾. فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إن المكلف إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف آخر في هذا الباب أم لا؟ وأجاب عنه: بأن ينظر في حاله؛ فإن كان عفيفاً مستوراً بحيث لا يظن أنه راضٍ بما يجري فلا شيء عليه، وإن كان ممن نظن به الرضى بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكراهة دفعاً للتهمة، ولأن فيه لطفاً ومصلحة.

ثم ذكر رحمه الله أن المناكير على قسمين؛ أحدهما ما يختص به والآخر ما يتعداه. أما ما يختص به، فعلى قسمين أيضاً؛ أحدهما يقع به الاعتداد، والثاني لا يقع به الاعتداد. أما ما لا يقع به الاعتداد فهو كأن يكون أحدنا في المال بمنزلة قارون ثم يُغصَب منه درهمٌ واحد فإنه مما لا يجب النهي عنه عقلاً ويجب شرعاً،

Muteber sayılana ise "birinin tek dirhemi kalacak kadar fakir ve sıkıntılı duruma düşmesi ve bu durumda iken onun bu tek dirheminin de gasp edilmesi" örnek gösterilebilir. Bu hususta sakındırma (nehiy ani'l-münker) hem aklen hem de şer'an vâciptir. Hususi olan münkerler hakkında söylenecekler bundan ibârettir.

Bunun dışında kalanlara gelince Ebû Ali'ye göre onlardan sakındırma, hem aklen hem de şer'an vâciptir. Ebû Hâşim'e göre ise sadece şer'an vâciptir. Aklen ise -daha önce geçtiği üzere- sadece bir yerde vâciptir.

[Münkerlerin Kısımları]

Kādî Abdülcebbâr, münkerleri tekrar iki kısma ayırdı. Onlardan biri: Zorlama ile durumu değişendir. Bunun zararı sadece kendine aittir. İkincisi ise, zorlama ile durumu değişmeyendir. Bunun zararı başkasına da geçer. Durumu zorlama ile değişene örnek olarak "ölü eti yemek, içki içmek ve küfür ifâde eden sözcükleri telaffuz etmek" gösterilebilir. Zorlama ânında "küfür ifade eden kelime" hâriç, diğerleri câizdir. Küfür ifâde eden kelimelerin ise muhtevâlarına inanılması câiz değildir. Aksine içinden sözgelimi "sen, beni 'Allah üçün üçüncüsüdür' sözünü söylemeye zorluyorsun" şeklinde geçirmesi gerekir.

Durumu zorlama ile değişmeyene örnek olarak ise "müslümanı öldürme ve iftirâ atma" gösterilebilir. Bu asla câiz değildir. Bunun mal konusunda olması durumunda ise, bedelini ödeme (tazmîn) şartıyla, başkasının malını itlâf etmesi câizdir.

Kādî Abdülcebbâr kendi kendine "Mükelleften emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker sâkıt olunca, hüsün devam eder mi, etmez mi?" sorusunu yönelterek bu soruya kendisi şöyle cevap verdi: Bu konuda bakılır, şayet emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker (yukarıda sayılan şartlardan) birinci şartın ortadan kalkmasından dolayı düşmüş ise -ki bu şart da söz konusu şeyin münker veya mâruf olduğunu bilmektir– ondan sakındırmak vâcip olmaz. Vâcip olmadığı gibi, hasen de olmaz. Çünkü onun münkeri emredip mâruftan nehyettiğinden emin olunamaz.

Şayet mükelleften bu teklif, ikinci şartın kaybından dolayı düşerse –ki o, münkeri işlemeye uygun şartların ve ortamın hazır olmasıdır– vâcip olmaz. Vâcip olmadığı gibi hasen de olmaz.

وأما ما يقع به الاعتداد فهو كأن يكون أحدنا فقيراً معسراً لا يكون له إلا درهم واحد ثم يُغصَب منه ذلك الدرهم، فإنه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً، هذا إذا كان مما يختص به.

وأما ما يتعداه فإنه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً عند أبي علي، وعند أبي هاشم يجب شرعاً ولا يجب عقلاً إلا في موضعٍ واحد على ما تقدم.

[أقسام المناكير]

ثم إنه رحمه الله قسم المناكير أيضاً قسمين؛ أحدهما يتغير حاله بالإكراه وهو الذي يكون ضرره عائداً عليه فقط، والثاني لا يتغير حاله بالإكراه وهو الذي يتعدى ضرره إلى الغير. أما ما يتغير حاله بالإكراه، نحو أكل الميتة وشرب الخمر والتلفظ بكلمة الكفر، فإن ذلك يجوز عند الإكراه، إلا كلمة الكفر فإنه لا يجوز له أن يعتقد مضمونه بل يجب أن ينوي، أنك أنت الذي تكرهني على قولي: الله ثالث ثلاثة مثلاً.

وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه، فكقتل المسلم والقذف، فذلك لا يجوز، اللهم إلا أن يكون في المال فحينئذٍ يجوز إتلاف مال الغير بشرط الضمان.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا سقط عن المكلف وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهل يبقى الحسن أم لا؟ وأجاب عنه بأنه ينظر في ذلك. فإن سقط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد الشرط الأول، وهو العلم بأن ذلك منكر أو معروف، فلا يجب النهي عنه، وكما لا يجب لا يحسن؛ لأنه لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف.

وإن سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثاني وهو العلم بحضور المنكر، فلا يجب، وكما لا يجب لا يحسن.

Eğer bu durum, ondan üçüncü şartın kaybından dolayı düşerse –ki o, yapılacak olan görevin toplumda Müslümanlardan bir topluluğu öldürmek ve müslüman mahallelerinden birini yakmak gibi daha büyük bir zarara neden olacağını bilmektir– mükelleften bu sorumluluk düştüğü gibi, hüsün de kalmaz.

Şayet vücûbun mükelleften dördüncü şartın kaybından dolayı düşmesi –ki bu, o hususta sözünün etkili olduğunu bilmektir- sorulacak olursa, deriz ki: Bu hususta ihtilâf edilmiştir; bazılarına göre bu durum hasendir. Çünkü mükellef bu durumda yabancı birini İslâm'a davet konumundadır. Bazılarına göre ise yaptığı iş abes ve kabihtir.

Şayet bu görev mükelleften beşinci şartın kaybı dolayısıyla düşerse –ki bu şart, kişinin nefsine veya malına zarar vereceğini bilmesidir– bu hususta ki görüşümüz de daha önce zikrettiğimiz şekildedir.

[Mârufun Kısımları]

Kādî Abdülcebbâr mârufun birisi vâcip, diğeri ise vâcip olmayan olmak üzere iki kısım olduğunu söyledi. Vâcibi emretmek vâcip, nâfileyi emretmek de nâfiledir. Bu taksim Ebû Ali el-Cübbâî'den alınmıştır. Zira şeyhimiz Ebû Ali'den önceki âlimler, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip olduğunu söylemişlerdi. O ise, mârufu bu şekilde ikiye ayırarak, vâcibi emretmeyi vâcip, nâfileyi emretmeyi de nâfile kabul etmiştir. Doğru olan da budur. Zira emrin konumu vücûb ve hasen olma noktasında emredilenin durumuna yeni bir ilâveyi gerektirmez. Mâruf konusunda söylenecekler bundan ibârettir.

Şartların tamamlanması durumunda her türlüsünden sakındırmanın vâcip olması açısından münker tek tiptir. Birisinin: "münkerlerden küçük olanlar vardır, onlardan sakındırma nasıl gerekli olur? Zira hiçbir küçük günah yoktur ki bir büyük günah onu câiz kılmasın" demesi söz konusu değildir.

Ayrıca münkerden sakındırma, onun kubhundan dolayı vâciptir. Nitekim sağîrede (küçük günah) de kötülük vardır. Dolayısıyla onun hükmü de kebîredeki gibidir.

Şayet: "Bütün münkerlerin aynı tür olduklarını nasıl mümkün görüyorsunuz? Halbuki biz münkerlerin içinde içtihâda konu olanların ve olmayanların bulunduğunu biliyoruz" denilirse; buna verilecek cevap şu şekildedir:

وإن سقط عنه لفقد الشرط الثالث وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مضرةٍ أعظم منه كقتل جماعةٍ من المسلمين أو إحراق محلةٍ من من محالهم، فإنه كما يسقط عنه الوجوب لا يثبت الحسن أيضاً.

وإذا سقط عنه ذلك لفقد الشرط الرابع وهو العلم بأن لقوله فيه تأثيراً، فإن ذلك مما قد اختلفوا فيه؛ فقال بعضهم: إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الإسلام، وقال الآخرون: إنه يكون عبثاً قبيحاً.

وإذا سقط ذلك عنه لفقد الشرط الخامس، وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مضرة في نفسه أو ماله، فالكلام فيه ما ذكره من قبل.

[أقسام المعروف]

ثم قال رحمه الله: إن المعروف على قسمين؛ أحدهما واجب والآخر ليس بواجب. فالأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة. وهذا إنما أخذ عن أبي علي؛ لأن المشايخ من السلف أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى أن جاء شيخنا أبو علي وقسم المعروف إلى هذين القسمين، وجعل الأمر بالواجب واجباً، وبالنافلة نافلة؛ وهو الصحيح لأن حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن على حال المأمور به. هذا في المعروف.

وأما المنكر، فكله من بابٍ واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط. وليس لقائلٍ أن يقول: إن من المناكير ما يكون صغيرة، فكيف يلزم النهي عنها؟ لأنه ما من صغيرةٍ إلا وتجوزها كبيرة.

وبعد، فإن النهي عن المنكر إنما وجب لصحته، والقبح ثابتٌ في الصغيرة شأنه في الكبيرة.

فإن قيل: كيف يمكنكم القول بأن المناكير كلها من بابٍ واحد وقد علمنا أن في المناكير ما للاجتهاد فيه مجال، ومنها ما ليس كذلك؟ والأصل في الجواب عن ذلك

"Bir şeyin münker olup olmadığını içtihâd belirler. Münker olup olmadığı belirlendikten sonra, ondan sakındırmanın vâcip olduğu hususunda içtihâdın herhangi bir etkisi yoktur."

Bil ki aklî ve şer'î olmak üzere münker iki çeşittir. Zulüm, yalan ve benzeri işler aklî münkerlerdir. Bunların hepsinden insanları sakındırmak vâciptir. Bundaki durum, tekliften sonra onu işleyenin değişmesine göre değişmez.

Şer'î olan münkerler de iki çeşit olup biri içtihâd dâhilinde, diğeri ise içtihâd hâricindedir. Hırsızlık yapmak, zinâ etmek ve içki içmek gibi münker oluşunda içtihâdın etkisi olmayan fiillerden sakındırmak vâcip olup, bunların durumu onları işleyenin değişmesine göre değişmez. Ekşimiş ve köpüklenmiş şıra (nebîz) içmek gibi, hakkında içtihâd söz konusu olan şeylere –ki bâzı âlimlere göre bunlar münkerdir, bazılarına göre de münker değildir– gelince, bu durumda onları yapanın hâline bakılır; şayet ona göre helâl ve câiz ise, sakındırmak vâcip olmaz. Aksi durumda yani helâl ve câiz olmayan şeylerden ise ondan sakındırmak vâcip olur. Dolayısıyla bir Şâfiî'nin, bir Hanefî'yi ekşimiş ve köpüklenmiş şıra içerken gördüğünde onu azarlaması ve ondan sakındırması gerekmez. Bunun aksine bir Hanefî, bir Şâfiî'yi ekşimiş ve köpüklenmiş şıra içerken gördüğünde onun o kişiyi bundan sakındırması ve onu azarlaması gerekir. Sonuç olarak bu durum, yapanların değişmesine göre değişse de, onu münker olmaktan çıkarmaz.

Kādî Abdülcebbâr kendi kendine: "İnsanlar arasında, kendisine itaat etmek farz olan imam bulunmadıkça, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker vâcip olmaz diyenler varken, onun vâcip olduğunu nasıl iddia ediyorsunuz?" sorusunu yönelterek bu soruya şöyle cevap verdi: "Bu konuda muhâlif olan ya emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin kavlen ve fiilen sadece kendisine itaat farz olan imamın mevcut olması durumunda vâcip olduğunu söyler; ya da fiilen değil, sadece kavlen vâcip olduğunu söyler. Her iki görüş de yanlıştır. Çünkü emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip olduğuna dâir kitap, sünnet ve icmâdan deliller ortada iken, imamın mevcut olup olmaması şeklinde bir ayırım yapılamaz."

أن الاجتهاد إنما يدخل في أن ذلك الشيء منكر أم لا، فأما إذا ثبت كونه منكراً فلا مجال للاجتهاد في وجوب النهي عنه.

واعلم أن المناكير على ضربين؛ عقلية وشرعية. فالعقليات منها، نحو الظلم والكذب وما يجري مجراها، والنهي عنها كلها واجبٌ لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف.

والشرعيات على ضربين؛ أحدهما ما للاجتهاد فيه مجال، والآخر لا مجال للاجتهاد فيه. أما ما لا مجال للاجتهاد في كونه منكراً كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجري هذا المجرى، والنهي عن كل ذلك واجبٌ ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه. وأما ما للاجتهاد فيه مجال، فكشرب المثلث فإنه منكرٌ عند بعض العلماء وغير منكرٍ عند البعض، وما هذا سبيله ينظر في حال المقدم عليه، فإن كان عنده أنه حلالٌ جائز لم يجب النهي عنه، وإن كان عنده أنه مما لا يحل ولا يجوز وجب النهي عنه. فعلى هذا؛ لو رأى واحدٌ من الشافعية حنفياً يشرب المثلث فإنه ليس له أن ينكر عليه وينهاه، وبالعكس من هذا لو رأى حنفيٌّ شافعية يشرب المثلث فإنه يلزم نهيه والإنكار عليه. وعلى الجملة، فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكراً وإن اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: كيف يمكنكم أن تقولوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الناس من ذهب إلى أنه لا يجب إلا إذا كان هناك إمامٌ مفترض الطاعة؟ والأصل في الجواب عن ذلك أن المخالف فيه لا يخلو؛ إما أن يقول: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب لا قولاً ولا فعلاً إلا عند وجود الإمام مفترض الطاعة، أو يقول: إنه إنما لا يجب فعلاً ولكن يجب قولاً، وكلا القولين فاسد؛ لأن الدلالة التي دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون.

[Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker İki Çeşittir.]

Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker iki çeşittir: Birincisi ancak imamın yapabildiği, ikincisi ise bütün insanların yaptığı şeylerdir.

Sadece imamların yapabildikleri emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerler hadleri uygulama, İslâm'ın onurunu koruma, kaleleri müdafaa, orduyu hazırlama, kadı ve bürokratları atama gibi kamusal işlerdir.

Bütün insanların yapabildiği emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerler ise, içki içmek, hırsızlık, zinâ vb. fiillerden insanların alıkonması yolundaki faaliyetlerdir. Ancak bu görevin ifâsı esnasında kendisine itaat edilmesi gereken bir imam (yönetici) var ise, onun emirlerine başvurmak tercihe şâyândır.

Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerden maksat, mârufu kaybetmemek ve münkerin vukûunu önlemektir. Bu farz, bazı mükellefler tarafından yerine getirildiğinde, diğerlerinden de sâkıt olur. Bu nedenle bu görevin farz-ı kifâye türünden olduğunu söylüyoruz. Bu konuda söz, bu minvâl üzere devam edip gider.

[الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين]

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين؛ أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة، والثاني ما يقوم به كافة الناس.

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاة والأمراء، وما أشبه ذلك.

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس، فهو كشرب الخمر، والسرقة والزنا، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمامٌ مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى.

واعلم أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر. فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين، فلهذا قلنا: إنه من فروض الكفايات، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك.

BİRİNCİ ESAS
TEVHİD

İlâhî Sıfatlar Hakkında Söz

Fasıl: Bu Faslın Konusu Allah Teâlâ'nın Kâdir Oluşudur

Bil ki, Allah Teâlâ'nın sıfatlarından istidlâl ile bilinenlerin ilki O'nun kâdir olmasıdır. Diğer sıfatlar, buna dayanır. Çünkü Allah Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı olduğuna işaret eden deliller, O'nun vasıtasız olarak kâdir olduğunu bildiren bu sıfata da delâlet etmektedir. Sâir sıfatlar ise böyle değildir. Çünkü biz bu hususta bir, iki veya daha çok vasıtaya muhtacız. Bu nedenle onun hakkında söz etmeyi öne aldık.

Bu konuya ilişkin istidlâlin ana noktaları şunlardır: Allah Teâlâ'dan fiil sâdır olması mümkündür. Kendinden fiil sâdır olmasının mümkün oluşu ise, O'nun kâdir olduğuna delâlet eder.

Şayet, "delâlet, fiilin imkânını mı yoksa vukûunu mu gösterir?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririz: "Delâlet, fiilin imkânınadır. Zira fiil, imkân (sıhhat) yoluyla değil de, vücûb yoluyla vukû bulsaydı, bu durum O'nun kâdir olduğuna delâlet etmezdi. Söz konusu delâlet iki esasa dayanmaktadır. Birincisi Allah Teâlâ'dan fiilin mümkün oluşu, ikincisi de fiilin mümkün oluşunun O'nun kâdir olduğuna delâlet edişidir."

Allah Teâlâ'dan fiilin mümkün olduğuna delâlet eden şey, O'nda fiilin vukû bulmuş olması gerçeğidir. Bunu da âlemin cisim ve birçok arazdan oluşmuş olması göstermektedir. Eğer O'dan fiilin sudûru mümkün olmasaydı, bu durum olamazdı. Çünkü vukû buluş, mümkün oluşa ilâve bir durumdur.

Fiilin imkânına delâlet eden şey, Allah Teâlâ'nın kâdir oluşuna da delâlet etmektedir. Bu da duyulur âlemde şu iki hususu görmemizdir. Birincisi bizden biri gibi O'ndan da fiilin sâdır oluşudur. Diğeri ise ağır hastada olduğu gibi, O'nun fiili yapmaktan âciz oluşudur. Kendisinden fiil sâdır olan, herhangi bir sebeple fiili işlemekten âciz olandan farklıdır. Bu da bütüne râcî bir sıfat olan kâdir oluşundan başka bir şey değildir. Bu hüküm, hakîm olan Allah hakkında sâbittir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın kâdir olması gereklidir. Çünkü delillerin delâleti, duyulur âlem ve duyular ötesine göre değişmez.

الأصل الأول

التوحيد

الكلام في الصفات

فصل:والغرض به الكلام في أن الله تعالى قادر

اعلم أن أول ما يُعرَف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه؛ لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة. وليست كذلك باقي الصفات؛ لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فلهذا قدمنا الكلام فيه.

وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً.

فإن قيل: الدلالة هي صحة الفعل أو وقوعه. قلنا: بل الدلالة هي صحة الفعل، لأنه لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق الوجوب، لم يدل على كونه قادراً. وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما أنه تعالى قد صح منه الفعل، والثاني أن صحة الفعل تدل على كونه قادراً.

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل فهو أنه قد وقع منه الفعل، وهو أجسام العالم وكثيرٌ من الأعراض، ولو لم يصح لم يقع، إذ الوقوع أمرٌ زائدٌ على الصحة.

وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالةٌ على كونه قادراً فهو أنّا نرى في الشاهد جملتين؛ إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا، والأخرى تعذر عليه الفعل، كالمريض المدنف. فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمرٍ من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادراً. وهذا الحكم ثابتٌ في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادراً لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً غائباً.

Şayet "Birçok farklılıklar buldunuz, ancak bunların sebeplerini araştırmıyorsunuz. Bu meseleyi de onlar arasına niçin katmıyorsunuz?" denilirse, buna şöyle karşılık veririz: Farklılıklarda esas olan, onların ta'lîl yöntemine arz olunmalarıdır. Şayet ta'lîli kabul ederse, muallel olur; kabul etmediği takdirde ise muallel olmazlar. Biz, işte bu farklılığı ta'lîl yöntemine arz ettik, o da ta'lîli kabul etti. Burada onu ta'lîle sürükleyen bir yolun mevcut olduğu şeklinde bir illet belirledik. Zira iki hayat sahibinden biri için fiil mümkün, diğeri için imkânsız olduğu takdirde, fiili birinde mümkün, diğerinde imkânsız kılan, ya kendilerine veya mekânlarına ilişkin bir durum olmalıdır. Aksi takdirde fiilin birinde imkânsızlık yerine mümkün oluşunun, diğerinde de fiilin mümkün yerine imkânsız oluşunun bir sebebinin olmaması gerekir. Söz konusu durum, bunların tümüne ait bir sıfat olan kâdir oluştan ibârettir.

Eğer muhatabımız: "Hareketlinin sâkinden, beyazın siyahtan farklı oluşu gibi, bütüne şâmil bir durumla illetlenemeyen birçok farklı varlık buldunuz. Niçin bu meseleyi de ona dâhil etmediniz? Onları bütüne yönelik bir durumla nasıl illetlendiriyorsunuz (gerekçelendiriyorsunuz)?" derse, ona şu karşılığı veririz: "Muhakkak ki, fiilin mümkün oluşu bütünü ilgilendiren bir hükümdür. Bu sebeple de onda etkili olanın bütüne râcî olması gerekirdi. Halbuki onun hareketli oluşu böyle değildir. Çünkü o cüz' ve kısımlara râcî bir hükümdür. Bu durumda da onda müessir olan, cüz'lere ve kısımlara râcîdir."

Bunun açıklaması şu şekildedir: Şayet söz konusu hüküm, bütünden sâdır olmayıp cüz'lerin her birine dönecek olsaydı, bütünün iç içe girmiş kâdir diriler konumunda olması gerekirdi. Bu durumda da onlarda fiilin tek sebeple hâsıl olmaması gerekirdi. Aksine bir sebep, onu bir fiili yapmaya sevk ettiğinde veya bir mâni onu engellediğinde; söz konusu fiilin aynı anda hem vukû bulması, hem de vâki olmaması gerekirdi. Bu ise muhâldir. Aynı şekilde kulak memesi ile fiilin iptidâen yapılmasının mümkün olması örneğinde olduğu gibi, her cüz'ün o fiili müstakil olarak yapması vâcip olurdu. Halbuki bilinen, bunun aksidir. İnşallah ileride açıklayacağımız gibi, birinin: "Bu, ayrılık noktasının kaybedilmesinden dolayı mümkün olmamıştır" demesi ise söz konusu değildir.

"Bu farklılığın kendiliğinden muallel (muallel bi't-tab') olduğunu reddetmiyor musunuz?" diye sorulacak olursa, şöyle deriz: Bu konuda en önemli husus, daha önce açıkladığımız gibi tab'ın gayr-i ma'kul oluşudur.

فإن قيل: قد وجدتم كثيراً من المفارقات ولا تعللونها، فهلاّ ألحقتم هذه المسألة بها؟ قلنا: الأصل في المفارقات أن تعرض على وجوه التعليل، فإن قبلت التعليل تُعلَّل، وإن لم تقبل لم تُعلَّل. وهذه المفارقة قد عرضناها على التعليل وقبلت، فعلَّلناها. على أن ههنا طريقة ملجئة إلى التعليل؛ لأن هذين الحيين إذا صح من أحدهما الفعل وتعذر على الآخر مع استوائهما في باقي الصفات، فلا بد من أن يكون هناك أمرٌ له ولمكانه صح من أحدهما الفعل وتعذر على صاحبه، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل أولى منه بالتعذر، ولا صاحبه بالتعذر أولى منه بالصحة، وليس ذلك الأمر إلا صفةً راجعةً إلى الجملة وكونه قادراً.

فإن قال: قد وجدتم كثيراً من المفارقات التي لا تعلل بأمرٍ راجعٍ إلى الجملة نحو مفارقة المتحرك للساكن، والأبيض للأسود، فهلاّ ألحقتم هذه المسألة بذلك، فكيف علَّلتموها بأمرٍ راجعٍ إلى الجملة؟ قلنا: إن صحة الفعل حكمٌ صدر عن الجملة، فكان ينبغي في المؤثر فيه أن يكون راجعاً إلى الجملة. وليس كذلك كونه متحركاً؛ لأنه حكمٌ راجعٌ إلى الأجزاء والأبعاض، فكان المؤثر فيه راجعاً إلى الأجزاء والأبعاض.

يبين ذلك أن هذا الحكم لو لم يصدر عن الجملة وكان راجعاً إلى كل جزء، لوجب في الجملة أن تكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض، فكان يجب أن لا يحصل منها الفعل بداعٍ واحد، بل كان يجب إذا دعا أحدهم الداعي إلى إيجاد الفعل، أو صرف الآخر عنه الصارف، أن يوجد وأن لا يوجد دفعةً واحدة، وذلك محال. ولوجب في كل جزءٍ أن يأتي الفعل إذا ابتدأ، حتى يصح الفعل بشحمة الأذن ابتداءً، والمعلوم خلافه. وليس لقائلٍ أن يقول: إنما لم يصح ذلك لفقد المفصل، لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المفارقة معللة بالطبع؟ قلنا: أول ما في هذا أن الطبع غير معقول لما بيّنا.

Sonra o, bununla ya bütüne dönen ya da cüz'e yönelik bir durumu kastetmektedir. Bunun üçüncü bir şıkkı yoktur. Bazısı bununla birincisini kastetmektedir. Bizim söylediğimiz de budur. Şayet onunla ikincisini kastederse, biz onu daha önce iptal etmiştik. Bu yöntemle Küllâbiyye'nin "fiil kâdirle değil, ancak kudretle mümkün ve hâsıl olur" sözünü de iptal ettik.

Şayet: "Fiilin bizim için mümkün oluşu hakkımızdaki engelin giderilmesinden, ağır hastaya güç gelişi ise onun hakkında engelin hâsıl olmasından dolayıdır." şeklinde bir itirazı dillendirmek niçin câiz olmuyor?" denilirse, cevâben şöyle deriz: "Fiilin mümkün oluşu, sâbit bir hükümdür. Engelin giderilmesi ise nefye râcîdir. Nefyi, sâbitin sebebi olarak göstermek ise câiz değildir.

Ayrıca men', kayıt ve cins yoluyla olmadığı takdirde zıddı veya zıddının yerine geçen bir şeyle olur. Bu durumda da, ağır hastanın zıddı olan engel sebebiyle kendini hareket ettirememesi veya yürüyememesi gibi, bizim de kendimizi hareket ettirememiz gerekirdi. Çünkü zıddın onunla beraber olma hâli, onun bizimle beraber olma hâli gibidir. Mâlûm olan ise bunun zıddıdır. Bu durumda söz konusu ayrılığın bütüne râcî bir şeyle muallel olduğuna hükmetmek gerekir. Bizim, Allah'ın "Kâdir oluşu" sözüyle ifade etmek istediğimiz de zâten budur.

Eğer: "Bu meseleyi aleyhinize çevirerek fiili yapmanın zor gelişi, muhakkak bir sebep dolayısıyladır. Onu mümkün kılan da bu işin ortadan kalkmasını da mümkün kılar, diyoruz." denirse, bu soruyu da: "Fiilin mümkün oluşu sâbit bir hüküm olup, onun olumsuza râcî olan bir sebepten kaynaklanması câiz değildir. Ayrıca böyle olacak olsaydı, bu durumun kendisinden zâil olduğu her varlıkta, fiilin bizzat mümkün olması gerekirdi. Bu da birçok kâdirden sadece tek bir makdûrun meydana gelmesini gerektirir. Halbuki bu muhâldir." şeklinde cevaplarız.

Şayet: "Ağır hasta olan birine fiilin zor gelişini, onun bedeninde oluşan aşırı rutûbet ile el ve ayaklarına ârız olan rahatsızlıkları inkâr mı ediyorsunuz?" denilirse. "Biz, bunu sadece susuz kalan (kuruluk kendisine galip gelen) ve aşırı şekilde zayıflayan hastada kabul ediyoruz. Böylece ileri sürdüğünüz görüş, dayanaktan yoksun olur." deriz.

وبعد، فإنه لا يخلو؛ إما أن يريد به أمراً راجعاً إلى الجملة، أو أمراً راجعاً إلى البعض ولا ثالث. فإن البعض أراد به الأول فهو الذي نقوله، وإن أراد به الثاني فقد أبطلناه، وبهذه الطريقة أبطلنا قول الكلابية: إن الفعل إنما يصح ويحصل بالقدرة لا بالقادر.

٥ فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن صحة الفعل منا هو لزوال المنع في حقنا، وتعذره على المريض المدنف هو لحصول المنع في حقه؟ قلنا: صحة الفعل حكمٌ ثابت، وزوال المنع يرجع إلى النفي، ولا يجوز أن يُعلَّل الثابت بالمنفي.

وبعد، فإن المنع إذا لم يكن بطريقة القيد والجنس، كان بالضد أو ما يجري ١٠ مجرى الضد، فكان يجب كما تعذر على المريض المدنف تحريك نفسه أو المشي لمكان ذلك المنع الذي هو الضد، أن يتعذر علينا أيضاً تحريكه؛ لأن حال الضد معه كحاله معنا، والمعلوم خلاف ذلك. فيجب القضاء بأن هذه المفارقة معللةٌ بأمرٍ راجعٍ إلى الجملة، وهو الذي عبَّرنا عنه بكونه قادراً.

فإن قيل: نقلب هذه المسألة عليكم فنقول: إن من تعذر عليه الفعل إنما ١٥ تعذر عليه الأمر، والذي صح منه إنما صح لزوال ذلك الأمر. قلنا: صحة الفعل حكمٌ ثابت، فلا يجوز أن يُعلَّل بما يرجع إلى النفي. وبعد، فلو كان كذلك لوجب في كل من زال عنه ذلك الأمر أن يصح منه ذلك الفعل بعينه، وهذا يقتضي كون المقدور الواحد من قادرين، وذلك محال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المريض المدنف إنما تعذر عليه الفعل لرطوباتٍ ٢٠ فاضلة وموادٍ انصبت إلى آلتي بطشه ومشيه؟ قلنا: إنما نفرض الكلام في مريضٍ غلبت عليه اليبوسة وذبل ذبولاً لا إلى حد، فسقط ما أوردتموه.

"Fiili yapabilenin, onu sağlam olduğu için yapabildiğini, yapamayanın da hasta olduğu için yapamadığını kabul etmiyor musunuz?" diye sorulursa, cevap olarak şöyle deriz: "Sıhhat ile neyi kastediyorsunuz? Şayet bununla kendisi ve mekânı için fiil mümkün olan bütüne ait bir sıfatı kastediyorsanız, burada sizinle aramızdaki fark sadece ibâreddedir. Ancak bununla özel bir te'lifi kastediyorsanız, bu câiz değildir. Çünkü te'lif cüz' ve kısımlara ait bir durumdur. Halbuki daha önce fiilin imkânının bütünden (cümle) sâdır olan bir durum olduğunu söyledik. Bundaki müessirin de bütüne ait olması gerekir."

"Eğer, sıhhat ile mizâcın mûtedil olmasını kastediyoruz." denirse, "Peki mizâcın mûtedil olması ile neyi kastediyorsunuz? Bununla, bütüne ait olan bir sıfatı kastediyorsanız, biz de aynı şeyi söylüyoruz. Ancak klasik tıp anlayışında insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen dört sıvı maddenin (ahlât-ı erbaa) harâret, burûdet, rutûbet ve yebûset (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk) gibi özelliklerinde dengede olmasını kastediyorsanız, bu yanlıştır. Çünkü bunlar, birbirlerine zıd illetlerdir. Birbirine zıd olan birçok illet bir hükmün icâdı için bir araya gelemez. Bu ifadelerin bu minvâl üzere sıralanması gerekir." deriz.

Kādî Abdülcebbâr, bu faslın sonunda mükellefin bu hususta bilmesi gereken şeyleri aşağıdaki şekilde sıraladı:

Bu konuda esas olan, Allah Teâlâ'nın ezelde kâdir olduğunu ve O'nun ebedî olarak kâdir olmaya devam edeceğini; asla zaaf ve acz gibi kusurlar sebebiyle bu nitelikten yoksun olmasının câiz olmadığını bilmektir. O, varlık türlerinin bütün cinslerine sınırsız bir şekilde kâdirdir. O'nun kudretine konu olan şeyler ne cins, ne de sayı olarak sınırlandırılamaz.

Allah Teâlâ'nın ezelde kâdir olduğuna delâlet eden şey şudur: "Şayet Allah Teâlâ ezelde kâdir olmayıp, bu nitelik O'nda sonradan oluşmuş olsaydı, O'nun muhdes ve yenilenen bir kudretle kâdir olması gerekirdi. Bunun yanlışlığını inşallah ileride açıklayacağız.

Eğer: "Allah Teâlâ'nın kâdir olmasındaki durum, O'nun müdrik olmasındaki durum gibi niçin câiz olmuyor? Zira o, sonradan müdrik olduğu halde, O'nun muhdes bir idrâk ile idrâk edici olmasını gerektirmemektedir. Sözünü ettiğimiz meselede niçin böyle olmasın?" denirse, şöyle deriz: "Bu iki konu arasında fark vardır. Çünkü Allah'ın müdrik olması, yenilenme şartı ile -ki bu da müdrekin varlığıdır- O'nun hay olmasından dolayı vâciptir.

فإن قيل: ما أنكرتم أن من صح الفعل منه إنما صح لأنه صحيح، ومن تعذر عليه إنما تعذر لأنه مريض؟ قلنا: ما تعنون بالصحة؟ فإن أردتم صفةً ترجع إلى الجملة لها ولمكانها صح الفعل، فلا خلاف بيننا وبينكم إلا في العبارة، وإن أردتم به التأليف المخصوص فذلك لا يجوز؛ لأن التأليف حكمٌ يرجع إلى الأجزاء والأبعاض، وقد ذكرنا أن صحة الفعل حكمٌ صدر عن الجملة، فالمؤثر فيه ينبغي أن يكون راجعاً إلى الجملة.

فإن قيل: إنا نعني بالصحة اعتدال المزاج. قلنا: وما تعنون باعتدال المزاج؟ فإن أردتم به صفةً ترجع إلى الجملة فهو الذي نقوله، وإن أردتم به اعتدال هذه الطبائع الأربعة، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة على ما يقوله الأطباء، فذلك فاسد؛ لأنها عللٌ متضادة، والعلل الكثيرة المتضادة لا تجتمع على إيجاد حكمٍ واحد، فعلى هذا يجب أن تترتب هذه الجملة.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

والأصل في ذلك أن تعلم أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل، ويكون قادراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها لضعفٍ أو عجز، وأنه قادرٌ على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنسٍ على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد.

وأما الذي يدل على أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن قادراً فيما لم يزل، ثم حصل قادراً بعد أن لم يكن، لوجب أن يكون قادراً بقدرةٍ محدثةٍ متجددة، وسنبين فساده إن شاء الله تعالى

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الحال في كونه قادراً كالحال في كونه مدركاً؟ فكما أنه حصل مدركاً بعد أن لم يكن، ولا يجب أن يكون مدركاً بإدراكٍ محدث، كذلك في مسألتنا. قلنا: فرق بين الموضعين؛ لأنه كونه مدركاً يجب لكونه حياً بشرطٍ متجدد وهو وجود المدرك،

Kâdir olması ise böyle değildir. Çünkü yenilenme şartı burada gerekli değildir. Bunda şart olan, kudrete konu olan şeyin (makdûrun) yokluğu (ademi)dur. Bu ise yenilenmeyen türdendir."

Allah Teâlâ'nın gelecekte kâdir olacağına delâlet eden şeye gelince, O, bu sıfata zâtı dolayısıyla lâyıktır. Zâtî sıfatlardan biriyle mevsûf olanın ise, söz konusu sıfatlardan herhangi bir nedenle ayrılması câiz değildir.

Azîz ve Celîl olan Allah'ın, makdûrâtın diğer cinslerinde de kâdir olduğuna delâlet eden şeye gelince; makdûrâtın cinsleri ya kudretimiz dâhilinde ya da hâricindedir. Eğer bunlar, bizim kudretimize konu olan şeylerden değilse, onların kâdir olan Allah Teâlâ'nın kudreti kapsamında olmaları gerekir. Aksi takdirde bunlar makdûr olmaktan çıkar. Eğer bizim kudretimiz dâhilinde iseler, Allah Teâlâ'nın onlara kâdir olması evleviyetle mümkündür. Çünkü cinslere kâdir olma noktasında O'nun hâli, bizim hâlimizden fazla değilse, ondan eksik de değildir.

Ayrıca kudrete konu olan şeyleri cins ve sayı bakımından sınırlandıran husus, kudrettir. Allah Teâlâ ise bu sıfata zâtı dolayısıyla (li-zâtih) sahiptir. Bu nedenle O'nun kudretine konu olan şeyleri sınırlandırmamak gerekir. Bu faslı işte bu şekilde bilmen gerekir.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Âlim Oluşu Hakkında

Bu konunun açılımı şu şekildedir: Allah Teâlâ'dan birçok hikmetli (yerli yerinde) fiiller sâdır olmaktadır. Kendisinden muhkem fiilin sâdır olması, O'nun âlim olduğunu gösterir. Bize: "Muhkem fiil nedir?" diye sorulursa, cevâben: "Fâilden, başka kâdirlerin yapamayacağı tarzda vâki olan fiildir. Bu da çoğunlukla bazı fiillerin, bazılarının arkasından vâki olması sûretiyle zuhûr eder." deriz.

Burada iki hususa delâlet söz konusudur: Birincisi Allah Teâlâ'dan dâima yerli yerinde (muhkem) fiillerin sâdır oluşu; ikincisi ise O'ndan böyle muhkem fiiller sâdır olmasının, O'nun âlim olduğuna delâlet etmesidir.

وليس كذلك كونه قادراً، فإنه غير مشروط بشرطٍ متجدد، إذ الشرط فيه ليس إلا عدم المقدور، وذلك مما لا يتجدد.

وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه، والموصوف بصفةٍ من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال.

وأما الذي يدل على أنه ﷻ قادرٌ على سائر أجناس المقدورات فهو أن أجناس المقدورات لا تخلو؛ إما أن تدخل تحت مقدورنا، أو لا تدخل تحت مقدورنا. فإن لم تدخل تحت مقدورنا وجب أن يختص القديم تعالى بها وإلا خرجت عن كونها مقدورة، وإن دخلت تحت مقدورنا فالله تعالى بأن يكون قادراً عليها أولى؛ لأن حاله في القدرة على الأجناس إن لم يزد على حالنا لم ينقص عنه.

وبعد، فإن الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة، والله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته، فيجب أن لا تنحصر مقدوراته، فعلى هذا يجب أن تعلم هذا الفصل.

فصل:والغرض به الكلام في أن الله تعالى عالم

وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً. فإن قيل: وما المحكم من الأفعال؟ قلنا: كل فعلٍ واقعٍ من فاعلٍ على وجهٍ لا يتأتى من سائر القادرين، وفي الأكثر إنما يظهر ذلك في التأليف بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم. والثاني أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً.

Allah Teâlâ'dan muhkem fiilin mümkün oluşuna delâlet eden şeylere gelince, bunlara örnek olarak -içlerinde olağanüstü (acâib) olanları bulunmasına rağmen- O'nun canlıları yaratması, felekleri idare etmesi ve onların bir kısmını bir kısmıyla birleştirmesi, rüzgârları emri altına alması, kış ve yaz mevsimlerini planlaması gibi fiilleri gösterilebilir. Bütün bunlar, muhkemlik hususunda güzel ve muhkem bir yazıdan daha açık ve beliğ birer büyük beyandır.

Şayet: Bu fiillerin, kudret sahibi bazı varlıklardan da sâdır olabildiğini bu hususta te'lifin (birleştirmenin) kendilerine verilmiş olduğu gerekçesiyle mi reddetmiyorsunuz?" şeklinde itiraz edilirse, cevâben: "Ancak biz, ilk canlının Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğu prensibine dayanıyoruz" deriz. Böylece söz konusu itiraz geçersiz olur. Zira biz, şu anda hepsinin yerli yerinde olduklarını gözlemlediğimiz bu fiillerin tamamının Allah tarafından yaratıldığına inanıyoruz. Bunu kabul edenin, bu konuda O'na başkasını ortak koşabileceği düşünülemez.

Muhkem fiilin, Allah Teâlâ'nın âlim oluşuna delâlet ettiğini gösteren şeylere gelince, bunu şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Biz, duyulur âlemde iki tür kâdir varlık görüyoruz. Birincisi, "kâtib" örneğinde olduğu gibi kendisinden hikmetli fiil sâdır olan; ikincisi ise "ümmî" örneğinde olduğu gibi kendisinden böyle bir fiilin zuhûru mümkün olmayan kişidir. Kendisinden böyle bir fiilin zuhûru mümkün olan, böyle bir fiili herhangi bir nedenle yapamayandan farklıdır. Bu durum, bütüne ait bir sıfattır. O da onun âlim oluşudur. Zira bu hususta şüphe ve karışıklığa neden olan husus, fâilin (kesin bilme yerine) zannedici (zân) ve inanıcı (mu'tekid) olmasıdır. Ancak bunun, fiilin yerli yerinde olarak vukû bulmasında herhangi bir etkisi yoktur. Nitekim görmez misin insan yazı yazmayı öğrenmeye ilk başladığında yazı ile ilgili bir zan ve kanaate sahip olabilir; ancak yazma fiili kendisinden o muayyen sûret üzere vâkî olmaz. Böylece duyulur âlemde muhkem fiilin mümkün oluşunun, sahibinin âlim olduğuna delâlet ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu, duyulur âlemde bu şekilde gerçekleştiğine göre, duyular ötesinde de aynı şekilde gerçekleşir. Çünkü bir delilin delâleti, gâib veya şâhide göre değişmez. Ancak bu müfârakatı sorgulamamız ve onun ilk önce niçin muallel kılındığını ve ta'lîlinin niçin bütüne râcî olan bir sıfatla vâcip olduğunu araştırmamız mümkündür. Bu hususu daha önce "Allah'ın kâdir oluşu" konusunda zikrettiğimizden dolayı, burada aynı şeyin tekrarına gerek yoktur.

Şayet "Duyulur âlemde muhkem fiilin, fâilinin âlim oluşuna delâlet ettiğini, geçmiş uygulamalar ve karşılıklı muvâfakat sebebiyle reddetmediniz.

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم، فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب، وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض، وتسخيره الرياح، وتقديره الشتاء والصيف، وكل ذلك أظهر وأبلغ في الإحكام من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم.

٥ فإن قيل: ما أنكرتم أن أحكام هذه الأفعال صحيحة من جهة بعض القادرين بالقدرة، إذ الأصل في ذلك التأليف مقدورٌ لنا؟ قلنا: نفرض الكلام في أول حيٍّ خلقه الله تعالى فيسقط الاعتراض. على أنّا نعلم الآن من جهة السمع أن هذه الأفعال المحكمة من جهة الله تعالى ومن قِبله لا يشاركه فيها غيره.

وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً، فهو أنّا
١٠ وجدنا في الشاهد قادرين؛ أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمي. فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمرٍ من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً؛ لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا كونه ظانّاً ومعتقداً، وذلك مما لا تأثير له في إحكام الفعل. ألا ترى أن أحدنا أول ما يمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها
١٥ ويعتقدها ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص، فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف غائباً وشاهداً. ويمكن أن نسأل عن هذه المفارقة وأنها لم عُلِّلَت أولاً، ثم لم وجب تعليلها بأمرٍ يرجع إلى الجملة؟ والكلام عليه ما ذكرناه في كونه قادراً، فلا وجه لإعادته.

٢٠ فإن قيل: ما أنكرتم أن صحة الفعل المحكم في الشاهد إنما دل على كون فاعله عالماً لمطابقة المواضعة والعادة السابقة،

Allah'ın fiilleri sebepsiz (mübâşir) fiiller hükmünde oldukları için bu değerlendirme O'nun hakkında geçerli değildir. Çünkü O'nunla bizim aramızda bir anlaşma veya âdet söz konusu değildir" denirse, buna cevap olarak: "Bu, doğru değildir. Çünkü bizim, muhkem fiilin mümkün oluşunu, fâilinin âlim oluşuna bağlayışımız, iki kâdirden birine fiil mümkün iken, diğerine mümkün olmayışı tezine dayanmaktadır. Zira hikmetli fiil, her kâdirden mümkün olsaydı, bu onların âlim oluşlarına delâlet etmezdi. Görmez misin ki işin muhkemliği bakımından yazının azlığı ile çokluğu aynı hükümdedir. Aksi takdirde o, diğer kâdirler için de mümkün oluşu sebebiyle fâilinin âlim oluşuna delâlet etmezdi. Yine birinden hikmetli fiilin sudûru mümkün iken, diğerlerinden bunun mümkün olmaması, çok yazının buna delâlet ettiğini ortaya koyar. Ayrıca üstadlarımız, kâdir olan Allah Teâlâ'nın fiillerindeki durumun da her zaman aynı tarzda ve sürekli bir şekilde cereyan etmediğini beyan etmişlerdir. Sen, muhkem yazıyı işte buna kıyas et! Allah Teâlâ'nın, âdetini canlıları sadece kendi cinslerinden yaratarak sürdürdüğünü, cansızı cansızdan, sığırı sığırdan, koyunu koyundan yarattığını görmüyor musun? Meyvelerde de durum aynıdır. O, her bir meyveyi özel bir ağaçtan yaratır ve bu hususta hiçbir karışıklık yaşanmaz. Aynı şekilde onların özel istekleri (şehevât), sadece özel hayvanlarda yaratılır. Bu husus, müezzinin durumuna benzer. Onun her namaz için belli vakitlerde ezân okuması, müezzinin namaz vakitlerini bildiğine delâlet ettiği gibi, bizim meselemizde de durum aynen bunun gibidir, yani Allah'ın hikmetli işler yapması, O'nun ilminin olduğuna delâlet eder." deriz.

Şayet: "Muhkem fiil, fâilinin âlim olduğuna delâlet etseydi, yerli yerinde olmayan fiillerin de fâillerinin âlim olmadığına delâlet etmesi gerekirdi. Halbuki Allah'ın fiillerinde yerli yerinde ve tutarlı görünmeyen çirkin ve noksan sûrette algılanan birçok örneğin bulunduğu bilinmektedir?" denirse, buna cevap olarak: "Muhkem olmayan fiiller, âlim olmayandan sâdır olduğu gibi, âlimden de sâdır olabilir. Dolayısıyla söylediğiniz doğru değildir. Allah Teâlâ'nın fiillerinde yerli yerinde ve tutarlı görünmeyenlerin bulunması, O'nun âlim olmadığına delâlet etmez. Aksine O'nun kâdir olduğunu gösterir." deriz.

Şayet: "Mâdem Allah Teâlâ bu sûretleri en güzel ve mükemmel bir şekilde yaratmaya kâdirdir, o zaman O'nun bize noksan ve kabih görünen şeyleri yaratışını nasıl yorumlayacağız?" diye sorulursa, bunu: "Bunlardaki maksat hikemîdir." şeklinde cevaplandırırız.

وهذا غير ثابتٍ في حق الله تعالى لأن أفعاله تجري مجرى الابتداء، إذ لا مواضعة بيننا وبينه ولا عادة؟ قلنا: هذا لا يصح؛ لأنا قد ذكرنا أن صحة الفعل المحكم إنما تدل على كون فاعله عالماً من حيث صح على أحدهما وتعذر على الآخر حتى لو صح الفعل المحكم من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين. ألا ترى أن الكتابة الكثيرة كالكتابة اليسيرة في باب الإحكام. ثم إنه لم يدل على كون فاعلها عالماً، لما لم يتعذر على سائر القادرين ودلت الكتابة الكثيرة على ذلك، لما صحت من أحدهم وتعذرت على الباحثين، على أن مشايخنا بيّنوا أن في أفعال القديم تعالى ما يجري الحال فيه على طريقةٍ واحدة ووتيرةٍ مستمرة، فأشبه الكتابة المحكمة. ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها، حتى لا يخلق الجماد إلا من الجماد، والبقر إلا من البقر، والغنم إلا من الغنم، وكذلك هذه الثمار لا تُخلَق إلا من أشجارٍ مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيها، وكذلك فلا تخلق هذه الشهوات المخصوصة إلا في الحيوانات المخصوصة، وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن إذا أذَّن في أوقاتٍ مخصوصة لصلواتٍ مخصوصة، فكما أنه يدل على كونه عالماً بأوقات الصلاة، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: لو كان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً، لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه ليس بعالم، ومعلومٌ أن في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق ككثيرٍ من الصور القبيحة الناقصة؟ قلنا: إن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم، كما قد يوجد ممن ليس بعالم، فلا يصح ما ذكرتموه، وليس يجب إذا وجد في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم، وإنما يدل على كونه قادراً فقط.

فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة؟ قلنا: الغرض حكمي.

"Bunlardaki amaç nedir?" diye sorulursa, "vâcipleri yerine getirme hususunda bize lütufta bulunmak içindir" deriz. Aşağıdaki ifadeler bunu açıklayıp net bir şekilde ortaya koyar: Allah Teâlâ bizi yaratıp çeşitli nimetler verdiğine ve bunlar karşılığında bizi şükretmekle sorumlu tuttuğuna göre, elbette O'nun kendisine karşı bu görevi yerine getirmeye en uygun şekilde bizi yaratması gerekir. O, verdiği nimetler karşılığında bizi şükre davet etmek amacıyla bazı sûretleri eksik yaratmıştır. Çünkü bizim eksik ve çirkin bir sûret (iş) gördüğümüzde, onu güzelleştirmek ve eksikliğini gidermek için vâcip olan şükrü edâya hazır olduğumuz bilinmektedir.

Şayet bize: "Fâilinin câhil olduğuna delâlet eden bir fiil var mıdır?" diye sorulacak olursa, buna cevap olarak: "Hayır" deriz. Zira bu fiil konusunda söylenebilecek en anlamsız söz, onun bozuk ve karışık oluşunu söylemektir. Bu durum, câhillerden sâdır olduğu gibi, âlimlerden de vukû bulur.

"Sahibinin âlim olmadığına delâlet eden bir fiil var mıdır?" diye sorulacak olursa, "Evet" deriz. Şöyle ki, birimizin yerli yerinde ve tutarlı fiil işlemek için gereken nedenlere ulaştığını ve önündeki bütün engellerin giderilip kaldırıldığını, ancak buna rağmen onun kendisinden beklenen tutarlılık ve yerindelikte bir fiil yapmadığını gördüğümüzde, onun bu fiili gereği gibi yapmayı bilmediğini anlarız. Çünkü onun böyle bir bilgisi olsaydı, söz konusu fiili istediği gibi yapardı.

Kādî Abdülcebbâr, bu faslın sonunda mükellefin bilmesi gereken hususları şöylece ortaya koydu:

Bu konuda sözün özeti şudur: Mükellefin, Allah Teâlâ'nın ilminin ebedî olduğunu ve O'nun cehil veya unutma ile ilim sıfatından uzaklaşmasının câiz olmadığını, O'nun bütün bilinebilen şeyleri, bilinmesi mümkün olan şekilde bilen zât (âlim) olduğunu bilmesi gerekir.

Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğuna delâlet eden hususlara gelince, şayet O, ezelde âlim olmayıp sonradan âlim olmuş olsaydı, O'nun hâdis ve değişken (müteceddid) bir ilimle âlim olması gerekirdi. Bu ise -inşallah daha sonra açıklayacağımız üzere- yanlıştır.

Allah'ın ilminin ebeden dâim olduğuna delâlet eden hususlara gelince; O, bu sıfata li-zâtihi sahiptir. Zâtî sıfatlardan biri ile mevsûf olanın, herhangi bir sebebe binâen o sıfattan yoksun kalması câiz değildir.

فإن قيل: وما ذلك الغرض؟ قلنا: ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات. يبين ذلك ويوضحه أن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلّفنا الشكر عليها، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها. فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم؛ إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورةً قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وإتمام خلقه.

فإن قيل: فهل يوجد في الأفعال ما يدل على أن فاعله جاهل؟ قلنا: لا؛ لأن أقصى ما يقال في هذا الفعل: المخرمش، فذلك كما يقع من الجاهل قد يقع أيضاً من العالم.

فإن قيل: فهل يوجد من الأفعال ما يدل على أن صاحبه ليس بعالم؟ قلنا: نعم؛ فإنا إذا علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكماً متسقاً، وكانت الموانع مرتفعة زائلة ثم لا يقع، دل على أنه غير عالمٍ به، إذ لو علم به لأوقعه كما يريد.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة القول في ذلك أنه يلزمه أن يعلم أنه تعالى كان عالماً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهلٍ أو سهو، وأنه عالمٌ بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها.

أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالماً فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن عالماً فيما لم يزل وحصل عالماً بعد إذ لم يكن، لوجب أن يكون عالماً بعلمٍ متجددٍ محدث، وذلك فاسدٌ لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى.

وأما الذي يدل على أنه جل وعز يكون عالماً فيما لا يزال، هو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفةٍ من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحالٍ من الأحوال.

Allah Teâlâ'nın, bilinmesi mümkün olan bütün mâlûmatı bilinmesi doğru olan vech üzere bildiğine delâlet eden hususlara gelince, ulemânın büyük bir kısmına göre mâlûmat sınırsızdır. İlim sıfatıyla muttasıf birinin bilmesi mümkün olan bir şeyi (mâlûm), aynı sıfatı hâiz olanların da bilmesi mümkündür. Binâenaleyh Allah Teâlâ'nın da bilinmesi mümkün olan bütün mâlûmatı bilmesi evleviyetle sahihtir. Sahih olunca da vâcip olur. Zira zâtî sıfatın taalluku sahih olduğunda, onun vâcip olması gerekir. Bu fasılda söyleneceklerin özeti bundan ibârettir.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Hayy Olduğu Hakkında

Bu konu şu şekilde izah edilebilir: Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir olduğu sâbittir. Birisinin âlim ve kâdir olması ise ancak onun diri olmasıyla mümkündür. Bu konuda her iki sıfattan biriyle istidlâlde bulunulabilir. Ancak biz, üstadlarımıza uymak ve sözlerine saygı göstermek üzere her iki istidlâl şeklini de zikrettik.

Birinci istidlâl, iki esasa (önerme) dayanır: Birincisi: "Allah Teâlâ âlim ve kâdirdir." önermesi; İkincisi ise: "Âlim ve kâdirin mutlaka diri olması gerekir." önermesidir.

Birinci esas daha önce açıklanmıştır. İkincisine gelince, biz duyulur âlemde iki tür varlık görüyoruz. Birincisi, herhangi birimiz gibi, kâdir ve bilen olması mümkün olan varlıktır. Diğeri ise çevremizdeki cansızlarda olduğu gibi, bir şeye güç yetirmesi ve bir şeyi bilmesi mümkün olmayan varlıktır. Söz konusu niteliklere sahip olan, onlara sahip olmayandan ayrılmış olur. Bu da ancak diri olma sıfatına bağlıdır. Bu hususun duyulur (şâhid) âlemde böyle olduğu sâbit olunca, aynı şey duyular ötesi (gâib) âlemde de böyle olur. Zira delâlet yolları, duyulur ve duyular ötesine (şâhid-gâib) göre değişmez.

Şayet: "Biz bu hususu duyulur âlemde bedîhî (zorunlu) olarak görüyor ve biliyoruz. Dolayısıyla bunu gâib için nasıl delil getiriyorsunuz?" denilirse; "Biz, diri ile cansız arasındaki farkı zorunlu olarak biliyoruz. Bütüne ait bir sıfat olan bu ayırıma gelince, bu husus, ancak bir delille bilinebilir. Bundan dolayı ahvâli (haller teorisini) inkâr edenler, bu farklılığı bilme konusuna katılıyorlar. Ancak, ileride söyleyeceğimiz üzere, hâli bir türlü isbat etmiyorlar." deriz.

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالمٌ بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تُعلَم عليها، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلومٍ يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب على القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تُعلَم عليها، وإذا صح وجب لأن صفة الذات متى صحت وجبت. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل:والغرض به الكلام في أنه تعالى حي

وتحرير الدلالة على ذلك هو ما قد ثبت أن الله تعالى عالمٌ قادر، والعالم القادر لا يكون إلا حياً. وبأي واحدةٍ من الصفتين استدللت جاز، إلا أنّا جمعنا بينهما اقتداءً بالشيوخ وتبركاً بكلامهم.

وهذه الأدلة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما أن الله تعالى عالمٌ قادر. والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا حياً.

أما الأول فقد تقدم. وأما الثاني فهو أنّا نرى في الشاهد ذاتين؛ إحداهما صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا، والأخرى لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد. فمن صح من ذلك فارق من لا يصح من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً، فإذا ثبت هذا في الشاهد، ثبت في الغائب، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً.

فإن قيل: إنا نعلم هذا الحكم في الشاهد اضطراراً فكيف دللتم عليه؟ قلنا: إنا نعلم ضرورة التفرقة بين الحي والجماد، فأما أن هذه التفرقة ترجع إلى صفةٍ راجعة إلى الجملة فلا تعلم إلا بدليل؛ ولهذا فإن نفاة الأحوال يشاركون في العلم بهذه التفرقة، ثم لا يثبتون الحال على ما نقوله.

Şayet şöyle denilirse: "Bilmeyi ve güç yetirmeyi kabul eden, bunları kabul etmeyenden ayrıldığı gibi; diriliği kabul eden de onu kabul etmeyenden ayrılmaktadır. Eğer bu ayrılıkta bütüne ait bir sıfatla muallel olmayı şart koşarsanız, başka bir mufârakatta da benzerinin söz konusu olması gerekir. Şayet buna katılırsanız, bu sıfata muhtaç olanın, ona muhtaç olmayandan ayrıldığını, bu ayrılığın da bütüne ait başka bir sıfatla olduğunu kabul etmeniz gerekir. Bunlar hakkında söylenenler, diğerleri hakkında söylenenler gibidir. Bu durum sonsuza kadar teselsül eder. Bu ise muhâldir.

Buna cevabımız şu şekildedir: "Mücerred ayrılığın şartı, onun herhangi bir şeyle muallel olmasıdır. Ayrıca bu illet, bütüne ait bir sıfat olmalıdır. Bu da ancak bağımsız bir nazar ile bilinir. Biz, bilmeyi ve güç yetirmeyi kabul eden ile, bunları kabul etmeyenin arasındaki farkı ortaya koyma (mufârakat) konusunda akıl yürüttük ve onların bütüne ait bir sıfatla muallel olduğunu tesbit ettik. Halbuki hayatı kabul eden ile etmeyenin arasındaki farklılık böyle değildir. Zira hayatın, varlıkta mevcut olabilmek için, kendilerine muhtaç olduğu te'lîf, rutûbet vb. şeylere rücû etmesi mümkündür.

Şayet denilirse ki: "Bizden birinin âlim ve kâdir olduğunda diri olması gerektiği gibi cisim olması da gerekir. Bunu Allah hakkında da söyleyebilir misiniz?" Bunu şöyle cevaplayabiliriz: Bu söylediğiniz husus, sebebe bağlı olarak insan hakkında gereklidir. Allah hakkında ise söz konusu sebep geçerli değildir. Bu illet, insanın bir ilimle bilmesi, bir kudretle güç yetirmesidir. İlim ve kudret ise bir mahall-i mahsûsa muhtaçtır. Söz konusu özel mahallin de cisim olması gerekir. Allah Teâlâ ise böyle değildir. Çünkü O, zâtı sebebiyle (li-zâtihi) kâdirdir. Âlim ve kâdir olduğunda O'nun diri olması gerekse de, cisim olması gerekmez."

Şayet: "Bu cevabın aynını bizim de verdiğimizi kabul edin. Çünkü biz de, insan kâdir ve âlim ise, onun mutlaka diri olması da gerekir. Çünkü insan, ilimle âlim, kudretle kâdirdir. İlim ve kudret ise hayat taşıyan bir mahalle muhtaçtır. Allah Teâlâ ise böyle değildir. Çünkü O, zâtı gereği âlim ve kâdirdir. Bu nedenle O, hayata muhtaç değildir ve O'nun hay olması da gerekmez." denilirse, buna cevabımız şu şekildedir:

فإن قيل: إن مَن صح أن يحيا فارق من لا يصح أن يحيا، كما أن مَن صح أن يعلم ويقدر فارق مَن لا يصح ذلك فيه، فلو أوجبتم في هذه المفارقة أن تكون معللة بصفةٍ ترجع إلى الجملة، لوجب في تلك المفارقة أيضاً مثله. فإن أجبتم إلى ذلك لزمكم فيمن اختص بتلك الصفة إذا ما فارق مَن لا يختص بها أن تكون تلك المفارقة لصفةٍ أخرى راجعةٍ إلى الجملة، والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل إلى ما يتناهى، وهذا محال.

والأصل في الجواب عن ذلك أن الذي يجب في مجرد المفارقة أن تكون معللة بأمرٍ ما، ثم أن ذلك الأمر ليس إلا صفة ترجع إلى الجملة، فإنما يعرف بنظرٍ مستأنف. وقد نظرنا في المفارقة بين من صح أن يعلم ويقدر وبين من لا يصح ذلك فيه، فوجدناها معللة بصفةٍ راجعةٍ إلى الجملة، وليس كذلك المفارقة بين من صح أن يحيا وبين من لا يصح؛ فإن من الممكن أن ترجع بها إلى الأمور التي تفتقر الحياة في الوجود إليها، من التأليف والرطوبة وغيرهما.

فإن قيل: الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون حياً يجب أن يكون جسماً، فقولوا مثله في القديم تعالى. قلنا: هذا الذي ذكرتم إنما وجب في الواحد منا لعلة، تلك العلة مفقودةٌ في القديم تعالى، وهي أن أحدنا عالمٌ بعلم، وقادرٌ بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محلٍّ مخصوص، والمحل المخصوص لا بد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه تعالى قادرٌ لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً، وإن وجب كونه حياً.

فإن قيل: فارضوا منا بمثل هذا الجواب. فنقول: الواحد منا إذا كان قادراً عالماً إنما وجب أن يكون حياً؛ لأنه عالمٌ بعلمٍ وقادرٌ بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محلٍّ فيه حياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالمٌ لذاته وقادرٌ لذاته، فلا يحتاج إلى الحياة ولا يجب أن يكون حياً. والأصل في الجواب عن ذلك

"Âlim ve kâdir olanın duyulur âlemde hay olmasının gerekliliği, zikrettiğiniz hususlardan dolayı değil, bu iki sıfat arasındaki tealluktan (karşılıklı ilişkiden) dolayıdır. Nitekim "Sağlam el" örneğinde görüldüğü üzere, burada o elin sahibinin hem diri hem de âlim ve kâdir olduğu kabul edilir. "Kopuk el" nitelemesinde ise, bu elin ilim, hayat ve kudretten yoksun olduğu kabul edilir. Bu nedenle sağlam elle yazı yazılabilirken, kopuk elle bu mümkün olmaz.

Şayet: "yazı yazma, sadece canlı olup sağlam bir ele sahip olan birinin yapabileceği bir eylemdir. Bu eylem ise kopuk elde gerçekleşmez." denirse, biz de cevâben: "Bunda diriye bitişik ve ayrı olmanın bir tesiri yoktur. Nitekim diriye bitişik oldukları halde kendilerinden yazı yazma veya fiilin sâdır olmadığı kıl ve tırnağı görmüyor musun? Şu halde yukarıda söylendiği gibi, bitişik olmaktan doğan etki söz konusu değildir." deriz.

"Kopuk el" hakkında şöyle bir varsayımda bulunarak: O, diri olma kapsamından çıktığından dolayı, yazı yazamaz hâle gelmiştir. Onun bu vasfı yitirmesinin başka bir sebebi yoktur. Öyleyse karşılaşılan bu sonuç ittisâl veya infisâlden dolayı değil, iki sıfat arasındaki ilişki sebebiyledir." diyoruz.

Şayet "Duyulur âlemde âlim ve kâdir olanın hay olması gerektiğini inkâr etmediniz. Çünkü o kişi, ilimle âlim, kudretle kâdirdir. İlim ve kudret ise, sonuçları bütünü ilgilendiren iki muayyen ma'nâdır. Bütün ancak hayat sıfatı ile muteberdir. Allah Teâlâ ise böyle değildir. Çünkü O, bir benzeri olmayan yegâne varlıktır. Bu nedenle O, kendisini hay kılan hayat sıfatına muhtaç değildir" denirse, cevap olarak şöyle deriz: "Duyulur âlemde âlim ve kâdir olanın diri olması, zikrettiğiniz nedenden değil, bu iki nitelik arasındaki ilgi sebebiyle gereklidir."

Eğer: "Bir zâtın âlim ve kâdir oluşu, onun diri oluşu üzerine bir fer'dir. Kâdir ve âlim oluşundan hareketle onun hay olduğuna istidlâlde bulunmak, bir şeyin fer'i ile onun aslına istidlâlde bulunmaktır." denirse, bunu şu şekilde cevaplandırırız: "Bu, onun diri oluşunu bilmedikçe, âlim ve kâdir olduğunu bilemediğimiz takdirde gerekli olurdu. Halbuki durum böyle değildir. Zira sıralamada ilmin mâlûma mutâbakatı gerekmez. Aksine bazen müdrik olma ile beraber hay olma örneğinde olduğu gibi, ona mutâbık olur; bazen de kendisinde fiilin sudûrunun mümkün olması ile kâdir olma örneğinde olduğu gibi mutâbık olmaz. Âlim ve kâdir olmakla beraber diri olmak da böyledir.

أن العالم القادر إنما وجب أن يكون حياً في الشاهد لتعلق بين هاتين الصفتين، لا لما ذكرتموه. ألا ترى أن ما دخل في جملة الحي دخل في جملة العالم القادر كاليد الصحيحة، وما خرج عن جملة الحي خرج عن جملة العالم القادر كاليد المبانة، ولهذا تقع الكتابة باليد الصحيحة ولا تصح باليد المبانة.

فإن قيل: إن الكتابة إنما تقع باليد الصحيحة لاتصالها بجملة الحي، وهذا غير ثابتٍ في اليد المبانة. قلنا: لا تأثير للاتصال ولا للانفصال في ذلك. ألا ترى أن الشعر والظفر مع اتصالهما بالحي لا تصح بهما الكتابة والفعل، فإذاً لا تأثير لكونه متصلاً على ما قالوه.

على أنّا نفرض الكلام في اليد الشلاّء فنقول: إنها لما خرجت عن جملة الحي لم تتأتَ بها الكتابة، ولا شيء آخر لخروجها عن جملة الحي. فإذا بان ذلك إنما هو لعلاقةٍ بين الصفتين، لا للاتصال وعدم الاتصال.

فإن قيل: فما أنكرتم أن العالم القادر في الشاهد إنما يجب كونه حياً لأنه عالمٌ بعلم، قادرٌ بقدرة، والعلم والقدرة معينان يرجع حكمهما إلى الجملة، والجملة لا تعتبر إلا بالحياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه شيءٌ واحد لا ثاني له فلا يحتاج إلى الحياة، فلا يجب أن يكون حياً؟ قلنا: إنما قلنا إن العالم القادر في الشاهد إنما وجب كونه حياً لتعلق بين هاتين الصفتين، لا لما ذكرتموه.

فإن قيل: كونه عالماً قادراً فرع على كونه حياً، والاستدلال بكونه قادراً عالماً عليه استدلالٌ بفرع الشيء على أصله. قلنا: إنما كان يلزم لو لم نعلم كونه عالماً قادراً ما لم نعلم كونه حياً، وليس كذلك. فإن العلم لا يجب مطابقته للمعلوم في الترتيب، بل ربما يطابقه كما في كونه حياً مع كونه مدركاً، وربما لا يطابقه كما في كونه قادراً مع صحة الفعل، وكما في كونه حياً مع كونه عالماً قادراً.

Bu, Allah Teâlâ'nın kadîm ve kâdir oluşunun, âlemin hudûsu için asıl olduğunu; âlemin hudûsünün ise Allah'a ve O'nun kâdir oluşuna bir fer' teşkil ettiğini açıklar. Ayrıca biz, âlemin hudûsü ile Allah'ın varlığına istidlâlde bulunuyoruz. Burada tertip bakımından ilim ile mâlûmun birbirine mutâbık olması gerekmez."

Eğer: "Bizden birinin diri iken âlim ve kâdir oluşu mümkün olduğu gibi, heveskâr ve nefret edici olması da mümkün olmaktadır. Bunun benzerini gâib hakkında niçin câiz görmüyorsunuz? Arada ne fark var?"denirse, şöyle deriz: "Aradaki fark şudur: Diri oluşu, heveskâr ve nefret edici oluşunu kendisi için bazı ilâve ve eksik niteliklerin (ziyade ve noksan) câiz olması şartıyla mümkün kılar. Ziyade ve noksan ise Allah Teâlâ için câiz değildir. Dolayısıyla O'nun diri oluşu, heveskâr ve nefret edici oluşunu gerektirmez. Âlim ve kâdir oluşunda ise durum böyle değildir. Çünkü hay oluşu, bunları şartsız olarak onaylar. Bunları birbirinden ayır." Söylediğin şey, "Mâdem ki Allah diridir, öyleyse O'nun câhil olması da imkân dâhilinde olmalıdır." Çünkü O'nun diri oluşu, âlim oluşunu mümkün kıldığı gibi, câhil oluşunu da mümkün kılar." demeye benzer, Biz, O'nun hay oluşunun câhil oluşunu mümkün kılmasını, âlim olmasının vâcip olmaması şartına bağlı olduğunu söylediğimizde, bu şart Allah hakkında söz konusu olmamış olur. Meselemizde de durum aynıdır.

Eğer: "Bunların hepsi Allah Teâlâ'nın hay oluşunun, kâdir oluşu üzerine zâid bir sıfat oluşuna dayanır. Muhâlifiniz ise, sizin onu benimsemenize olumlu bakmıyor. "Bunu açıklayın, aksi halde bir şeye kendisi ile istidlâlde bulunmuş olursunuz." denilirse, karşılık olarak şöyle denir: "Bu iki sıfatın farklılıkları şu üç hususta biriyle bilinir: 1. Siyah ve beyazın farklı oldukları örneğinde görüldüğü üzere idrâk. Zira idrâk, onların farklı olmalarını gerektirir. 2. İrade eden (mürîd) ve tiksinen (kârih) örneklerinde görüldüğü üzere nefse ait vicdân. Zira biz, onların farklılığını ancak nefse ait vicdân yoluyla biliriz. 3. Kâdir ve âlim oluşu örneklerinde söylediğimiz üzere, hükümlerin farklılığı. Zira bir hükmünde kâdir oluşu, fiilin mümkün oluşunu gerektirirken, bir başka hükmünde âlim oluşu fiilin yerli yerinde ve mükemmel oluşunu mümkün kılmaktadır. Bunlar farklı şeyler olup, farklılıklarını değişik sıfatlarıyla bilmekteyiz. Bu husus böylece sâbit olunca,

يبين ذلك ويوضحه أن القديم تعالى وكونه قادراً أصلٌ لحدوث العالم، وحدوث العالم فرعٌ على الله وعلى كونه قادراً، ثم إنا نستدل بحدوث العالم على الله تعالى، لا ذلك إلا أنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقاً للمعلوم في الترتيب.

٥ فإن قيل: إن الواحد منا إذا كان حياً كما صح أن يكون عالماً قادراً، يصح أن يكون مشتهياً ونافراً، فجوزوا مثل ذلك في الغائب وإلا فما الفرق؟ قلنا: الفرق أن كونه حياً إنما يصحح كونه مشتهياً ونافراً بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه، والزيادة والنقصان لا تجوزان على الله تعالى، فلا يجب إذا كان حياً صحة أن يكون مشتهياً ونافراً. وليس كذلك في كونه قادراً وعالماً؛ لأن كونه حياً إنما ١٠ نصححهما لا بشرط، ففارق أحدهما الآخر، وجرى ما ذكرته مجرى أن يقال: إذا كان الله تعالى حياً لزمه صحة أن يكون جاهلاً، لأن كونه حياً كما يصحح كونه عالماً يصحح كونه جاهلاً. فكما أنّا نقول: إن كونه حياً إنما يصحح كونه جاهلاً بشرط أن لا يجب كونه عالماً، فهذا الشرط مفقودٌ في حق القديم تعالى، كذلك في مسألتنا.

١٥ فإن قيل: هذا كله ينبني على أن كونه حياً صفةٌ زائدةٌ على كونه قادراً، والمخالف لا يساعدكم عليه، فبينوا ذلك وإلا كنتم مستدلين بالشيء على نفسه. قيل له: إن الذي يعرف به اختلاف الصفتين لا يعدو أحد أمور ثلاثة؛ إما الإدراك على مثل ما نقوله في السواد والبياض أنهما مختلفين لأن الإدراك يقتضي اختلافهما، وإما الوجدان من النفس على مثل ما نقوله في كوننا ٢٠ مريدين وكارهين فإنا إنما نعرف اختلافهما بالوجدان من النفس، وإما اختلاف الحكمين على مثل ما نقوله في كونه قادراً وعالماً؛ فإنه لما كان من حكم كونه قادراً صحة الفعل ومن حكم كونه عالماً صحة الفعل على وجه الإحكام والاتساق وهما مختلفان علمنا باختلافهما اختلاف الصفتين. إذا ثبت هذا،

kâdir oluş hükmü fiilin imkânını, hay oluş hükmü de idrâkin mümkün oluşunu gerektirmektedir. Bunlar ise farklı şeyler oldukları için, onların sıfatlarda da farklı olmaları gerekmektedir. Onların farklılığını ise ancak bu yolla bilmek mümkündür. Çünkü idrâk, onların her ikisini kapsamaz ve onlar nefiste (vicdan) bulunmamaktadır."

Şayet: "Bu iki hüküm her ne kadar farklı ise de, ikisi de aynı sıfata aittir ve bu da kâdir oluştur. Bu durum ise cevherlerin iki duyu ile idrâki, arazları taşıması ve benzerinin meydana gelmesinin engellenmesinin mümkün oluşuna benzer. Bunlarda hükümler çeşitli olmakla beraber, hepsi tehayyüzden (yer tutma) oluşan tek sıfata dayanmaktadır." denirse, biz cevâben bunun doğru olmadığını söyleriz. Çünkü iki hükümden biri, zâtları farklı sıfatları –ki bu da fiilin mümkün oluşudur- haber verirken diğeri, zâtları benzer sıfatları -ki o da idrâkin mümkün oluşudur- bildirmektedir. Şayet bu iki hükmün de kaynağı aynı sıfat olsaydı, bu sıfatın muhtelif ve benzer zâtlarda bulunması gerekirdi. Bu ise câiz değildir.

Bu söylediklerimizi şu örnek daha anlaşılır hâle getirir: "Zeyd'in yapması mümkün olan iş, ancak bizzat ondan mümkün olur. Halbuki Zeyd'in idrâk etmesi böyle değildir. Zira onun idrâk ettiği şeyi, idrâk kabiliyeti olan herkesin idrâk etmesi mümkündür. Böyle bir durumda bu iki hükmün bir sıfata ait olması nasıl câiz oluyor?"

Sonra, şayet iki hüküm de bir sıfata dayanacak olsaydı, idrâk edebilen herkesten fiilin de sahih olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun aksidir. Zira ağır hastanın idrâki, sağlam kişinin idrâkinden daha güçlü olmasına rağmen, hasta olan, sağlam olanın yaptığı gibi eylemde bulunamaz. Sonra iki hüküm bir sıfata dayansaydı, idrâk mümkün olan her organın, kendi başına eylemde bulunmasının da mümkün olması gerekirdi. Bu durumda da kulak memesinin kendi kendine hareket etmesi gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır."

Eğer: "Bu, herhangi bir engel sebebiyle mümkün olmamaktadır. Söz konusu engel de kulak memelerinde eklemin (mafsalın) olmamasıdır."denirse, buna cevap olarak şöyle deriz: "Kulak memesinde bulunan yumuşaklık ve kıkırdaktaki sertlik eklem yerine geçer. Böylece zikrettiğiniz engel olsa bile, onlarla eylemde bulunmak gerekirdi. Halbuki bunun böyle olmadığı bilinmektedir."

ومعلومٌ أن حكم كونه قادراً صحة الفعل وحكم كونه حياً صحة الإدراك وهما مختلفان، وجب في الصفتين أيضاً أن تكونا مختلفتين، ولا يمكن معرفة اختلافهما إلا بهذه الطريقة؛ إذ الإدراك لا يتناولهما ولا هما يوجدان من النفس.

فإن قيل: إن هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان إلى صفةٍ واحدة وهي كونه قادراً ويستندان إليهما، كما أن صحة إدراك الجوهر بحاستين واحتمال الأعراض ومنعه مثله أن يحصل بحيث هو مستندٌ إلى صفةٍ واحدة وهي التحيز، وإن كانت الأحكام مختلفة. قلنا: هذا غير صحيح وذلك لأن أحد الحكمين ينبئ عن صفةٍ مختلفة في الذوات وهي صحة الفعل، والحكم الآخر ينبئ عن صفةٍ متماثلة فيها وهي صحة الإدراك، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفةٍ واحدة، لوجب في الصفة وهي واحدة أن تكون مختلفةً متماثلةً في الذوات، وهذا لا يجوز.

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن ما صح فعله من زيد لا يصح إلا منه، وليس كذلك ما يدركه زيد، فإنه ما من مدركٍ إلا ويصح أن يدركه، فكيف يصح في هذين الحكمين أن يكونا راجعين إلى صفةٍ واحدة؟

وبعد، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفةٍ واحدة، لوجب في كل من صح فيه الإدراك أن يصح منه الفعل، والمعلوم خلافه. فإن المريض المدنف، مع أن إدراكه أقوى من إدراك الصحيح السليم، قد لا يتأتى الفعل منه على الحد الذي يتأتى من الصحيح. وبعد، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفةٍ واحدة، لوجب في كل عضوٍ يصح به الإدراك أن يصح به الفعل ابتداءً فيجب أن يتأتى الفعل من شحمة الأذن ابتداءً، ومعلومٌ خلافه.

فإن قيل: لا يصح ذلك لمنع وهو فقد المفصل. قلنا: إن ما تختص به الشحمة من الرخاوة والغضروف من الصلابة، يجري مجرى المفصل، فكان يجب أن يتأتى بها الفعل لو كان المنع ما ذكرتموه، وقد عرف خلافه.

Kādî Abdülcebbâr bu faslın sonunda, mükellefin bu konuda bilmesi gereken şeyleri şöylece ortaya koydu:

Bu konuda sözün özü şudur: Allah Teâlâ'nın ezelde diri olduğu gibi, O'nun ebedde de diri olacağını bilmek gerekir. O'nun, ölüm veya ölüme benzer bir nedenle diri olmaktan (hay) uzaklaşması câiz değildir.

Bu konuda Allah'ın sonsuza kadar her cinsten varlık türünü oluşturmaya kâdir, bilinmeleri mümkün olan bütün mâlûmatı oldukları şekilde bilen (âlim) olduğunu bilmek dışında herhangi bir şeye ihtiyaç duymazsın. Çünkü bu, taallukun bir cüz'üdür. Sözü edilen sıfat ise taalluk edici değildir.

Allah'ın ezelde hay olduğuna delâlet eden şeye gelince, şayet O, hay olmasaydı ve başlangıçta hay değilken sonradan diri olmuş olsaydı, O'nun hâdis bir hayat sıfatıyla diri olması gerekirdi. Bu görüşü inşallah ileride iptal edeceğiz. Hiç kimsenin: "Allah Teâlâ başlangıçta müdrik değilken, sonradan idrâk edici olmuştur ve O'nun muhdes bir idrâk ile müdrik olması vâcip değildir" demesi mümkün değildir. Mâdem öyle, aynı şeyi bizim meselemizde de kabul etse ya. Zira biz buna daha önceki fasılda cevap verdik.

Allah Teâlâ'nın gelecekte de hay olacağına delâlet eden şey ise şudur: O, bu sıfata zâtı itibariyle sahiptir. Zâtî sıfatlardan birine sahip olanın ise, herhangi bir nedenle ondan uzaklaşması câiz değildir. Dolayısıyla bu fasılda da görüşün aynı şekilde olması gerekir.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Semî', Basîr ve Müdrekâtı Müdrik Oluşu

Bu meseleye başlamadan önce semî' ve basîr ile sâmi', mübsır ve müdrik terimlerinin gerçek anlamlarını ve aralarındaki farkı açıklamamız gerekmektedir.

Semî' ve basîr; bu vasıfları hâiz olanın işitilebilen şeyleri işitmesinin ve görülebilen şeyleri görmesinin mümkün olması demektir.

Sâmi' ve mübsır ise, bulunduğu durumda işitilen şeyleri işitme ve görülen şeyleri görme demektir. Müdrik de böyledir. Bundan dolayı "Allah Teâlâ ezelde semî' ve basîrdir" dedik. Ancak işitilen ve görülen şeyler ezelde olmadıkları için O'nun hakkında "ezelde sâmi' ve mübsırdır" demedik.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة القول في ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل، ويكون حياً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال؛ لا بموت ولا بما يجري مجرى ذلك.

ولا تحتاج في هذا الباب إلا ما احتجت إليه في باب كونه قادراً، نحو أن تعلم أنه قادرٌ على جميع أجناس المقدورات من كل جنس إلى ما لا يتناهى، ولا إلى ما احتجت إليه في باب كونه عالماً، نحو أن يعلم كونه عالماً جميع المعلومات على سائر الوجوه التي يصح أن يعلم كونه عليها؛ لأن ذلك فرع التعلق وهذه الصفة غير متعلقة.

أما الذي يدل على أنه كان حياً فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن حياً وحصل حياً بعد إذ لم يكن لوجب أن يكون حياً بحياةٍ محدثة، وسنبطل القول فيه إن شاء الله تعالى. وليس لقائلٍ أن يقول: أليس أنه تعالى حصل مدركاً بعد أن لم يكن، ولم يجب أن يكون مدركاً بإدراكٍ محدث، فهلاّ جاز مثله في مسألتنا؟ لأنا قد أجبنا عن هذا الفصل المتقدم.

وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون حياً فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفةٍ من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال. فعلى هذا يجب القول في هذا الفصل.

فصل: والغرض به الكلام في كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات

.وقبل الشروع في هذه المسألة لا بد أن نبين حقيقة السميع والبصير، والسامع والمبصر والمدرك والفرق بينها.

أما السميع البصير فهو المختص بحالٍ لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا.

وأما السامع والمبصر فهو أن يسمع المسموع ويبصر المبصر في الحال، وكذلك المدرك. ولهذا قلنا: إن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل، ولم نقل: إنه سامعٌ مبصر فيما لم يزل؛ لِفَقْدِ المسموع والمبصر.

Şeyhimiz Ebû Ali'nin sâmi' ve mübsır geçişli (müteaddî), semî' ve basîr ise geçişsiz (gayr-i müteaddî/lâzım)' olduğu görüşü de bu şekildedir.

Bu husus böylece sâbit olunca, bil ki bu mesele insanlar arasında ihtilâflı bir konudur.

Basralı üstadlarımıza göre Allah Teâlâ semî', basîr ve müdrekâtı idrâk edicidir. O'nun müdrik oluşu, hay oluşuna ilâve (zâid) bir sıfattır. Bağdatlı üstadlarımıza göre ise, Allah Teâlâ'nın müdrekâtı müdrik oluşu, onları bilmesi demektir. Yoksa müdrik oluşu ile diri oluşuna ilâve bir sıfata sahip değildir. Bu durumda müdrikin bir şeyi idrâkinin bir sıfat olduğunun açıklanması gerekir. Nitekim insan ona -duyularının sağlam ve engellerin ortadan kalkmış olması şartıyla- diri olduğunda sahip olmaktadır.

Allah Teâlâ'nın semî', basîr ve müdrekâtı idrâk edici (müdrik) olduğuna delâlet eden şeylere gelince; O, diri ve kendisinde herhangi bir kusûru (âfet) bulunmamakta ise, ayrıca ortada idrâke mâni mâkul engeller yoksa, O'nun müdrekâtı idrâk etmesi gerekir.

Bir şeyi idrâk edenin, müdrik oluşunun sıfat olduğuna delâlet eden hususa gelince; herhangi birimiz bile, kendisinin idrâk edici olduğu durum ile idrâk edici olmadığı durumu birbirinden ayırır. Bu, insanın rahatlıkla bilebildiği çok açık bir durumdur. Bu ayırım ile onun âlim ve hay oluşuna intikal etmek mümkün değildir.

"Niye böyle söylüyorsunuz?" diye sorulduğunda, cevap olarak şöyle denilir: "Çünkü birimiz gözlerini kapayacak olsa, bu kişi diri olduğu halde önündekini göremeyecektir. Şayet onun müdrik oluşu, ona zâid bir sıfat olmasaydı, onun hakkında bu durum câiz olmazdı. Ayrıca onun diri oluşu, başkasına taalluk etmez. Halbuki onun müdrik oluşu, başkasıyla ilgilidir. Bu durumda onların biri, diğerinin yerine nasıl geçiyor? Böylece Allah'ın müdrik oluşu hakkındaki sözün, O'nun diri oluşundaki söze râci olmayacağı ortaya çıktı.

Müdrik oluşunun, âlim oluşu üzerine ilâve bir sıfat olduğu hakkındaki kelâma gelince, bu iki sıfatın ayrı ayrı şeyler oldukları, birinin bulunmaması durumunda diğerinin mevcut olabilmesinden anlaşılır. Bu durum, bizim meselemizde de söz konusudur. Zira idrâk yokken ilim; ilim yokken de idrâk bulunabilmektedir.

وعلى هذا قول شيخنا أبي علي أن السامع والمبصر متعدٍّ، والسميع والبصير غير متعدٍّ.

إذا ثبت هذا فاعلم أن هذه مسألة خلافٍ بين الناس.

فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميعٌ بصيرٌ مدركٌ للمدركات، وأن كونه مدركاً صفةٌ زائدةٌ على كونه حياً. وأما عند مشايخنا البغداديين هو أنه تعالى مدركٌ للمدركات على معنى أنه عالمٌ بها، وليس له بكونه مدركاً صفةٌ زائدةٌ على كونه حياً. فعند هذا لا بد من بيان أن المدرك له بكونه مدركاً صفة، وأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع.

أما الذي يدل على أن الله تعالى سميعٌ بصيرٌ مدركٌ للمدركات، هو أنه حيٌّ لا آفة به، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن يدرك المدركات.

وأما الذي يدل على أن المدرك له بكونه مدركاً صفة، هو أن أحدنا يفصل بين حاله إذا كان مدركاً وبين حاله إذا لم يكن مدركاً، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه، ولا يمكن أن يرجع بهذه التفرقة إلى كونه عالماً حياً.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لأن أحدنا لو غمض عينيه فإنه لا يدرك ما بين يديه مع كونه حياً، فلولا أن كونه مدركاً أمرٌ زائدٌ عليه وإلا لم يجز ذلك. وبعد، فإن كونه حياً مما لا يتعلق بالغير، وكونه مدركاً متعلق بالغير فكيف يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر؟ هذا هو الكلام في أن كونه مدركاً لا يرجع إلى كونه حياً.

وأما الكلام في أنه صفةٌ زائدةٌ على كونه عالماً، فهو أن الذي به يعرف تغير الصفتين أن تثبت إحداهما مع فقد الأخرى. وهذا ثابتٌ في مسألتنا لأنه قد ثبت العلم مع فقد الإدراك، وثبت الإدراك مع فقد العلم.

İdrâk yokken ilmin bulunmasının örneklerini şöyle sayabiliriz: Biz, Allah Teâlâ'yı bilir fakat O'nu idrâk edemeyiz. Aynı şekilde atomun ve birçok arazın varlığını bilir fakat onları idrâk edemeyiz. Yine mâlûmatı bilir fakat onları idrâk edemeyiz.

İlim yokken idrâkin bulunmasına da şu örneği verebiliriz: Uyuyan bir kişi bit ve pire gibi haşeratın kendisini ısırışını, bundan ezâ duyacak şekilde idrâk eder. Bazen bir şey olur fakat onu tesbit edemez ve bilemez. Bazen de huzurunda söylenen bir sözü idrâk eder fakat onu bilemez (anlamaz). Aynı şekilde uzaktan bir şeyi görür ve meselâ o şey yeşil olduğu halde, onu siyah zanneder.

Bu konuyu şu ifadeler de açıklar: Bizden birine sâdık bir nebî "Allah Teâlâ'nın bir cisim yarattığını" haber verse o, bunu şüphe etmeden bilir. Sonra onu idrâk ettiğinde ilk durumda hissetmediği bir özellik (meziyet) ve hâli hisseder. Bu özellik dediğimizden başka bir şey değildir.

Şayet, "idrâkin, hayat sıfatı sebebiyle mümkün olduğunu niçin söylediniz?" diye sorulursa, şöyle cevap verilir: Çünkü sağlam el örneğinde olduğu gibi idrak diride gerçekleşmekte, kopuk el örneğinde olduğu gibi diri olmayanda da gerçekleşmemektedir.

Şayet "kopuk elle idrâkin mümkün olmaması, söz konusu uzvun bedenden ayrılmış olmasıdır." denilirse, deriz ki: Bu hususta ittisâl ve infisâlin (bitişik veya ayrı olmanın) bir etkisinin olmadığını daha önce zikrettik. Nitekim biz, "kopuk el" konusunda sadece varsayımda bulunuyoruz. Çünkü o, bedene bitişik iken de kendisi ile idrâk mümkün olmaz. Aynı şekilde kıl ve tırnak gibi şeyler de diriye bitişik olmalarına rağmen, onlarla idrâk mümkün değildir. Çünkü onlar diri kapsamı dışındadır. Böylece kastetmiş olduğumuz şey doğru ve kesin olarak ortaya konulmuş oldu.

Eğer: "İdrâkin mümkün oluşunu, diri oluşla açıkladınız. Bu durumda müdrekin vücudu şartıyla, onu gerektirenin nasıl diri oluş olduğunu açıklayınız. Zira bu sıfatın Allah Teâlâ'da bulunduğunun ortaya çıkması durumunda, O'nun müdrekâtı idrâk edici olduğuna hükmetmek gerekir" denirse, buna delâlet eden şeyin şu husus olduğu söylenir: Diri bir insanın -sağlıklı, idrakin önündeki engellerin kaldırılmış olması ve müdrekin mevcûdiyeti şartıyla- mutlaka müdrik (idrâk edici) olması gerekir.

أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك فهو أن أحدنا يعلم القديم تعالى ولا يدركه، وكذلك فإنه يعلم الجوهر الواحد وكثيراً من الأعراض ولا يدركها، وكذلك يعلم المعلومات ولا يدركها.

وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم فهو أن النائم قد يدرك قرص البق والبراغيث حتى يتأذى به، وقد يكون شيئاً لا يثبته ولا يعلمه، وكذلك فإنه يدرك الحديث الذي بحضرته ولا يعلمه، وكذلك فإنه يرى الشيء من بعيد فيظنه أسود فإذا هو أخضر.

يبين هذه الجملة أن أحدنا لو أخبره نبيٌّ صادقٌ أن الله تعالى أحدث جسماً فإنه يعلم لا محالة، ثم إذا أدركه وجد مزيةً وحالاً لم يكن يجدهما في الحالة الأولى، وليست تلك المزية إلا ما قلناه.

فإن قيل: ولم قلتم: إن صحة الإدراك هو لكونه حياً؟ قيل له: لأن ما دخل في جملة الحي صح الإدراك به كاليد الصحيحة، وما خرج عن كونه حياً خرج عن صحة الإدراك به كاليد المبانة.

فإن قيل: إنما لم يصح الإدراك باليد المبانة لأنها منفصلةٌ عنه؛ قلنا: إنا قد ذكرنا أنه مما لا تأثير للاتصال والانفصال في ذلك. على أنّا نفرض الكلام في اليد الشلاّء، فإنها متصلةٌ مع أن الإدراك بها لا يصح، وكذلك بالشعر والظفر مع اتصالهما بالحي ولم يصح بهما الإدراك لما خرجا عن جملة الحي، فصح وتقرر ما أردناه.

فإن قيل: قد بينتم أن صحة الإدراك إنما هو لكونه حياً، فبيّنوا أن المقتضى لذلك إنما هو كونه حياً بشرط وجود المدرك، حتى إذا ثبتت هذه الصفة في القديم تعالى، وجب القضاء بكونه مدركاً للمدركات. قيل له: الذي يدل على ذلك أن أحدنا متى كان حياً والحالة صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود فلا بد من أن يدركه لا محالة،

Bu şekilde olması ancak söz konusu şeylerin tesirli olması ile mümkündür. Aksi takdirde onun hakkında hükmün olumlu da olumsuz da olması söz konusudur. Bu durumda ya kül (bütün) şarttır ve ondan başkası müessirdir ya kül (bütün) gerektiricidir (sebep) ya da küllün bir kısmı şart ve geri kalanı da gerektirici (sebep)dir.

"Kül şarttır ve müessir ondan başkasıdır" demek câiz değildir. Aksi takdirde bizden birinin sağlıklı olmasına, engel bulunmamasına ve müdrek mevcut olmasına rağmen, söz konusu müessir olmadığı için idrâk edememesi gerekirdi. Bilinen ise bunun aksidir. Bu yolla, idrâkin bir mâna (sıfat) olduğuna kâil olmayı iptal etmiş olduk.

"Bütün (kül) sebeptir." denilmesi de câiz değildir. Çünkü çeşitli büyük işlerin, hükmün gereği olarak bir araya gelmesi (ictimâ) câiz değildir. Geriye sadece "Bir kısmı şarttır ve geri kalan ise sebeptir" demek kalmaktadır.

"Müessir duyunun sağlam olmasıdır" demek de câiz değildir. Çünkü onlara müracaat ancak özel bir telif ile mümkündür. Telifin etkisi ise, onun mahalli ile sınırlıdır.

"Müessir, engellerin ortadan kalkmasıdır" da denilemez. Çünkü engellerin ortadan kalkması olumsuz bir şeydir. Müdrik oluş ise olumlu bir durumdur. Olumlu hükümler, olumsuz sebeplere dayandırılamaz.

Aynı şekilde "Müessir, idrâk edenin varlığıdır" denilmesi de câiz değildir. Zira, şayet böyle olsaydı, birinin gözlerini kapayarak da nesneleri görmesi mümkün olurdu. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

"Gözün açık olması şarttır" denilirse, şöyle deriz: "İlletin, kendisinden ayrı bir şartı gerektirdiği konuda durması câiz değildir. Meselâ bir kimse kendisinden ayrı bir mahalde bulunan siyah rengi idrâk eder. Şayet bu durum, onun müdrik oluşunun sebebi olsaydı, söz konusu durum câiz olmazdı. Çünkü bir şeyin illet olabilmesi için, mâlûlün mutlaka ona muhtaç olması gerekmektedir. Örneğimizdeki siyah rengin ise, ne onunla alakası ne de ona ihtiyacı vardır. Keza idrake konu olan şeyin varlığı, dirinin müdrik olmasının sebebi olsaydı, bu canlı bir mahalde siyahı, başka bir mahalde de beyazı idrâk ettiğinde, bunların iki zıd sıfat olarak hâsıl olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Şayet "bunun, hallerinin farklı olmasından dolayı gerekmediği söylenirse", şöyle deriz:

ولن يكون هكذا إلا ولهذه الأمور تأثيراً لأن الحكم يدور عليها نفياً وإثباتاً، فلا يخلو؛ إما أن يكون الكل شرطاً والمؤثر غيرها، أو الكل مقتضى، أو بعضها شرط والباقي مقتضى.

لا جائز أن يقال: إن الكل شرط والمؤثر غيرها، وإلا لزم في الواحد منا مع صحة الحالة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يدركه لعدم ذلك المؤثر، والمعلوم خلافه. وبهذه الطريقة أبطلنا القول بأن الإدراك معنى.

ولا أن يقال: إن الكل مقتضى؛ لأن الأمور الكبيرة المختلفة لا يجوز اجتماعها على اقتضاء حكمٍ وإيجابه، فلم يبقَ إلا أن يقال: إن البعض شرط والباقي مقتضى.

ولا يجوز أن يقال: إن صحة الحاسة هو المؤثر؛ لأنه ليس المرجع بها إلا إلى تأليفٍ مخصوص، والتأليف لا حظ له في إيجاب كون الحي مدركاً لأن هذه الصفة ترجع إلى الجملة، وحكم التأليف مقصورٌ على محله.

ولا أن يقال: إن المؤثر هو ارتفاع الموانع؛ لأنه راجعٌ إلى النفي وكونه مدركاً أمرٌ ثابت، والأحكام الثابتة لا تعلل بما يرجع إلى النفي.

ولا يجوز أن يقال أيضاً: إن المؤثر هو وجود المدرك؛ لأنه لو كان كذلك لجاز أن يدرك الحي منا المدرك وإن غمض عينيه، والمعلوم خلافه.

ومتى قيل: إن فتح الجفن شرط. قلنا: إن العلة لا يجوز أن تقف في باب الإيجاب على شرطٍ منفصلٍ عنها، وأيضاً فإن أحدنا قد يدرك السواد الحال في محلٍّ منفصلٍ عنه، ولو كان علةً في كونه مدركاً لم يجز ذلك؛ لأن من حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص، وهذا السواد مما لا اختصاص له به ولا تعلق. وأيضاً فلو كان وجود المدرك علة في كون الحي مدركاً، لوجب إذاً إدراك السواد في محل والبياض في محلٍّ آخر أن يحصل على صفتين ضدين وذلك مستحيل. فإن قال: إنما لم يجب ذلك لتغايرٍ بحالهما. قلنا:

"İki sıfat, bütüne zıd olduklarında, onları gerektiren şeyin aynı veya farklı mahallerde olması arasında fark yoktur. İlim ve cehâlet kavramları aynı cümlede birbirine zıd hususlar oluşturduklarında, onların mahallinin bir veya ayrı olması arasında herhangi bir fark olmadığını görmüyor musun? Bu nedenle irade ve kerâhet, aynı cümlede tezât oluşturduklarında, onların mahallerinin bir veya ayrı olması arasında fark gözetilmez. Nitekim kişinin bir şeyi kalbindeki bir irade ile istemesi ve kerâhet ile de çirkin görmesi câiz olmadığı gibi; onun bu şeyi kalbindeki bir irade ile mürîd olması ve kerâhet ile de çirkin bulması câiz değildir. Sözünü ettiğimiz meselede de durum aynıdır." Bu konuda hülâsa edilebilecek olanlar bundan ibârettir.

Bu konuda muhâlif görüş sahiplerince ileri sürülen iddialardan bazıları şunlardır: "Şayet Allah, başlangıçta idrâk edici değilken sonradan müdrik olsaydı, başlangıçta hareketli değilken sonradan hareketli hâle gelen bir cismin hareketle müteharrik olması gerektiği gibi, O'nun da bir idrâkle idrâk edici olması gerekirdi. Bu ise muhâldir."

Bunun cevabı şu şekildedir: İki konu arasındaki fark şudur: Cisim, imkân yoluyla hareketli hâle gelmiştir. Müdrik ise böyle değildir. Çünkü o, cevâz yoluyla idrâk edici değildir. Aksine vücûb yoluyla bu sıfata sahiptir. Bu iki farklı şeyi birbirinden ayır.

Diğer bir iddia da şöyledir: "Şayet Allah sonradan idrâk edici olsaydı, O'nun mahallü'l havâdis olması (kendisinin değişmesi/teğayyur) gerekirdi. Değişme ise Allah Teâlâ için câiz değildir. Böylece O'nun idrâk edici olmadığı ortaya çıkmaktadır."

Bu iddia da şu şekilde cevaplandırılabilir: Değişim (teğayyur) ile neyi kastediyorsunuz? Bununla, Allah Teâlâ'nın başlangıçta sahip olmadığı bir sıfatı sonradan kazandığını mı söylemek istiyorsunuz? Yoksa Arapların önceleri siyah olan bir yerin, daha sonra beyaza dönüştüğünü gördüklerinde "eski hâlinden farklı bir şeye dönüştü" demeleri gibi, O'nun da başka bir şeye dönüştüğünü mü kastediyorsunuz?

Şayet bununla birinciyi kastediyorsanız; bu, sonucu olmayan bir söz olup "şayet Allah sonradan idrâk edici olsaydı, sonradan müdrik olmuş olurdu" diyen kişinin sözüne benzerdi. Bu ise yanlıştır.

الصفتان إذا تضادتا على الجملة فلا فرق فيما يوجبهما بين أن يكون في محلٍّ واحد وبين أن يكون في محالٍّ متغيرة. ألا ترى أن العلم والجهل لما تضادا على الجملة لم تقترن الحال بين أن يكون محلهما واحداً وبين أن يكون محلهما متغايراً، لذلك فالإرادة والكراهة لما كان تضادهما على الجملة لم يفترق الحال فيه بين أن يكون محلهما واحداً وبين أن يكون متغايراً، حتى أنه كما أنه لا يجوز أن يريد الشيء ويكرهه بإرادةٍ وكراهةٍ موجودتين في جزءٍ من قلبه، كذلك لا يجوز أن يكون مريداً وكارهاً لذلك الشيء الواحد بإرادة في جزءٍ من قلبه وكراهةٍ في جزءٍ آخر من قلبه، كذلك في مسألتنا. فهذه جملة ما يحصل في ذلك.

واعلم أن المخالف أورد شبهاً في هذا الباب. من جملتها أن القديم لو حصل مدركاً بعد أن لم يكن مدركاً لوجب أن يكون مدركاً بإدراك، كما أن الجسم لما تحرك بعد أن لم يكن متحركاً وجب أن يكون متحركاً بحركة، وذلك محال.

والجواب عنها، أن الفرق بين الموضعين هو أن الجسم حصل متحركاً مع الجواز، وليس كذلك المدرك فإنه لم يحصل مدركاً مع الجواز، بل حصل على هذه الصفة مع وجوب أن يحصل عليها، ففارق أحدهما الآخر.

ومنها هو أن قالوا: لو حصل القديم تعالى مدركاً لوجب أن يكون قد تغير، والتغير لا يجوز على القديم تعالى، فليس إلا أنه غير مدرك.

والجواب؛ ما تعنون بالتغير؟ أتريدون به أنه حصل على صفة بعد إذ لم يكن عليها، أو تريدون أنه صار غير ما كان، على ما تقوله العرب في المحل إذا وجد فيه بياض بعد أن كان أسود أنه تغيرٌ على معنى أنه صار غير ما كان؟

فإن أردتم به الأول؛ فذلك كلامٌ لا فائدة فيه، وينزل منزلة قول القائل: لو حصل القديم تعالى مدركاً بعد أن لم يكن، لحصل مدركاً بعد أن لم يكن، وذلك فاسد.

Şayet bununla ikinciyi kastediyorsanız, "Allah Teâlâ daha önce kendisinde bulunmayan bir sıfata daha sonra sahip olduğunda, O'nun değişmesi ve başka bir varlığa dönüşmesi nereden vâcip oluyor? Sonra "O'na böyle bir değişim niçin câiz olmasın?" diye onlara sorulur. Şayet: "Çünkü bunlar, hudûs alâmetleridir." derlerse, onlara şöyle deriz: "Biz, bunu kabul etmiyoruz. Lütfen onu açıklayın". Konuyu izaha giriştiklerinde buna doğru bir açıklama getiremeyeceklerdir.

Bir başka iddia da şöyledir: "Eğer Allah idrâk edici olsaydı, duyu organına ihtiyacı gerekirdi ve mahsûsâtın değişmesine paralel olarak duyu organları değişirdi. Şöyle ki idrâk edilen ses olduğunda, işitme duyusuna, tat olduğunda tat alma duyusuna ihtiyaç duyardı. Bizde olduğu gibi diğer varlıklarda da aynı şey geçerli olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Sonuç olarak O'nun müdrik olmaması gerekir."

Bunun cevabı şudur: her birimiz bu müdrekâtı idrâk için duyu organlarına muhtacız. Çünkü bizler, hayatla diriyiz. Hayatla idrâk ise idrâk çeşitlerinden birine ait organın kullanılması ile mümkündür. Allah Teâlâ ise zâtıyla diridir. Bunları birbirine karıştırma!

Bir iddia da şu şekildedir: Onlar diyorlar ki: Eğer Allah idrâk edici olsaydı O'nun tadıcı, koklayıcı, dokunucu diye isimlendirilmesi gerekirdi. Bilinen ise bunun zıddıdır. Dolayısıyla O'nun müdrik olmaması gerekir.

Bunun cevabı da şu şekildedir: Koklayıcı (eş-Şâmm) sadece idrâk ediciye ait bir isim değildir. Bu lafız, etrafa yayılan şeyin ne olduğunu anlamak için kokuyu genize çekmeye çalışan kişinin de adıdır. Aynı şekilde tadan da (ezzâik), tat mahalli ile küçük dil arasını birleştiren kişinin adıdır. Dokunan da (el-mülamis) böyledir. Zira, bu dokunulan ile hayat mahallinin arasını birleştiren için kullanılan addır. Allah Teâlâ ise duyumlara konu teşkil eden varlıkları, anlatılan usûlün dışındaki bir şekilde idrâk eder. Bu sebeple de O'na duyum anlamı içeren isimlerin verilmesi câiz değildir. Böylece söylediğimizin doğruluğu ortaya çıkmış oldu.

Kādî Abdülcebbâr bu faslın sonunda, bu konuda bilinmesi gereken hususları şöylece ortaya koydu.

Bu konuda sözün özeti şudur: Mükellefin, Allah Teâlâ'nın ezelde semî' ve basîr olduğunu ve O'nun gelecekte de semî' ve basîr olmaya devam edeceğini bilmesi gerekir. O'nun herhangi bir nedenle bu nitelikleri taşımaması câiz değildir.

وإن أردتم به الثاني؛ فمن أين أنه تعالى إذا حصل على صفة لم يكن عليها وجب أن يكون قد تغير وصار غير ما كان؟ ثم يقال لهم: ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغير؟ فإن قالوا: لأن ذلك من سمات الحوادث. قلنا: لا نسلم ذلك فبيّنوه، وإذا راموا بيانه لم يجدوا إليه سبيلاً.

ومنها هو أنه تعالى لو كان مدركاً لوجب احتياجه إلى الحاسة، وأن تختلف حواسه بحسب اختلاف المحسوسات، حتى إن كان المدرك صوتاً احتاج إلى حاسة السمع، وإن كان المدرك طعماً احتاج إلى حاسة الذوق، وكذلك الكلام في البواقي كما في الواحد منا، والمعلوم خلافه. فيجب أن لا يكون مدركاً.

والجواب؛ أن أحدنا إنما يحتاج في إدراك هذه المدركات إلى الحواس؛ لأنه حيٌّ بحياة والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، والقديم تعالى حيٌّ لذاته، ففارق أحدهما الآخر.

ومنها هو أنهم قالوا: لو كان الله تعالى مدركاً لوجب أن يسمى ذائقاً وشامّاً ولامساً، والمعلوم خلافه. فيجب أن لا يكون مدركاً.

والجواب؛ إن الشام ليس باسمٍ للمدرك فقط، وإنما هو اسمٌ لمن يستجلب المشموم إلى الخيشوم طلباً لإدراكه، وكذلك الذائق اسمٌ لمن يجمع بين محل الطعم وبين لهاته طلباً للإدراك به، وكذلك الملامس فإنه اسمٌ لمن يجمع بين محل حياته وبين الملموس، والقديم تعالى يدرك هذه المدركات لا على هذا الحد، فليس يجب أن تجري عليه هذه الأسماء، فصح ما قلناه.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم الكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة القول في ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل، وسيكون سميعاً بصيراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال؛

Çünkü bu sıfatlar, O'nun kusursuz bir şekilde "Hay" olmaya devam etmesine bağlı olarak kendisinde devam eder. Kusursuz olarak "Hay" olmaya devam etme ise, Allah Teâlâ'da her durumda sâbit olan bir husustur. Mükellef, görülen ve işitilen şeylerin yokluğu durumunda Allah Teâlâ'nın ezelde sâmi' ve mübsır olmadığını ve O'nun gelecekte de sâmi' ve mübsır olmayacağını bilir. Yine o, Allah Teâlâ'nın şu an mevcut olan bütün müdrekâtı idrâk edici olduğunu da bilir.

Bu, benimle kendisine "Eş'arî'nin kâtili"[101] diye lakap takılmış bulunan –onun bu lakapla anılmasının sebebi, bir konuda İmâm Eş'arî'yle yaptığı münâzara sonucunda mağlup olan Eş'arî'nin bu üzüntüden dolayı hastalanıp, ateşli hastalıktan dolayı ölmesidir- şeyhimiz Ebü'l-Kâsım b. es-Sehleviyye arasında ihtilâflı bir meseledir.

Bize göre Allah Teâlâ ister elem türünden, isterse başka çeşitten olsun müdrekâtın tümünü idrâk edicidir. Ona göre ise Allah Teâlâ elem ve lezzet dışındaki müdrekâtı idrâk edicidir.

Bizim bu konudaki delillerimiz şunlardır: Allah Teâlâ'nın idrâk ettiği şeyleri idrâk edici oluşu, O'nun kusursuz bir şekilde "Hay" olmasından dolayıdır. O'nun bazı müdrekler hakkındaki bu hâli, diğerleri hakkında da geçerlidir. Bu durumda da O'nun ya idrâk edilenlerin tümünü müdrik olması, ya da onlardan hiçbirini idrâk etmemesi gerekir. Ancak, Allah'ın müdreklerin bir kısmını idrâk edip, bir kısmını idrâk etmemesi câiz değildir.

Ebü'l-Kâsım'ın bu hususta ileri sürdüğü iki delil vardır: Birincisi: Elem, hayat mahallinde (bedende) ve hayat mahalli (beden) ile idrâk edilir. Bu ise, Allah Teâlâ için muhâldir. Bu nedenle, O'nun elemi idrâk etmemesi gerekir.

Bu delile yönelik cevabımızın özeti şu şekildedir: Biz, elemi bedenlerimizde (hayat mahallinde) ve beden ile beraber (hayat mahalli ile) idrâk ederiz. Çünkü bizler, hayat ile diriyiz. Allah Teâlâ için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira O, zâtı gereği Hay'dır ve O'nun hakkında yukarıdaki hüküm gerekli değildir. Elem hakkındaki durum, sıcak ve soğuk hakkındaki durum gibidir. Nasıl ki, "Allah onları idrâk edemez. Çünkü onlar hayat mahallinin dışında bir mahaldeki hayat ile idrâk olunurlar. Bu ise Allah Teâlâ için muhâldir. Çünkü bu hüküm bize, bizlerin hayatla hay olmamız dolayısıyla vâcip oldu. Allah Teâlâ ise böyle değildir. İncelemekte olduğumuz elem konusu da bunun gibidir."

لأن المرجع بذلك ليس إلى إلا إلى كونه حياً لا آفة به، وهذا ثابتٌ للقديم تعالى في كل حال، ويعلم أنه لم يكن سامعاً مبصراً فيما لم يزل، ولا يكون سامعاً مبصراً فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر، ويعلم أنه مدركٌ للمدركات الآن، وهي موجودة.

وهذه مسألة خلافٍ بيننا وبين شيخنا أبي القاسم بن سهلوية الملقب بقاتل الأشعري، وسبب تلقيبه به أنه ناظر الأشعري في مسألةٍ فانقطع وحمّ ومات.

فعندنا أنه تعالى مدركٌ للمدركات أجمع ألماً كان أو غيره، وعنده أن الله تعالى مدركٌ للمدركات جملةً ما عدا الألم واللذة.

والذي يدل على ما نقوله أن كونه تعالى مدركاً لما يدركه، إنما هو لكونه حياً لا آفة به، وهذا حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرها، فيجب أن يكون مدركاً للجميع أو لا يكون مدركاً لشيءٍ منها؛ فأما أن يكون مدركاً لشيءٍ منها دون شيء فلا.

وشبهته في هذا الباب شبهتان اثنتان؛ إحداهما أن الألم إنما يدرك بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لا يدركه.

والأصل في الجواب عن ذلك أن الواحد منا إذا أدرك الألم بمحل الحياة في محل الحياة فلأنه حيٌّ بحياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حيٌّ لذاته فلا تجب فيه هذه القضية. وصار الحال في الألم كالحال في الحر والبرد، فكما لا يقال: إنه تعالى لا يدركهما لأنهما يدركان بمحل الحياة في غير محل الحياة، وهذا يستحيل في القديم تعالى لما كانت هذه القضية إنما وجبت في الواحد منا لأنه حيٌّ بحياة، وليس كذلك القديم، كذلك في مسألتنا.

Ebü'l-Kâsım'ın ikinci delili: Şayet Allah Teâlâ, elem ve lezzeti idrâk edici olsaydı, O'nun elim (elemlenici) ve mültez (lezzet duyan) diye adlandırılması gerekirdi. Halbuki böyle bir tesmiye söz konusu değildir.

Bunun cevabı da şu şekildedir: Bizler elîm ve mültez diye adlandırılabiliriz. Çünkü insan, nefret duygusuyla elemi, şehvet duygusuyla da lezzeti idrâk eder. Halbuki şehvet ve nefret, Allah Teâlâ için muhâldir. Bunları birbirine karıştırma!

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Mevcut Oluşu

Bu konu hakkındaki tartışmalara girmeden önce mevcut ve ma'dûm terimlerinin ne anlama geldiklerini açıklamamız gerekir.[102]

Şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî ve diğer Bağdatlı üstadlarımızın söylediğine göre; mevcut, "var ve gerçek (kâin ve sâbit)" demektir. Ancak bu tanım doğru değildir. Çünkü "mevcut" sözümüz, bundan daha açıktır. Halbuki tanımın, tanımlanandan daha açık olması gerekir. Sonra "kâin" "sâbit", "sâbit" de "kâin"dir. Bu durumda tanımda gereksiz tekrar oluşur. Öte yandan "kâin" ifadesi, mekânda yer tutan cevher için kullanılır. Mevcudu mekânda yer tutma ile tanımlamak nasıl doğru olur?

Kâdılkudât, mevcudun tanımını şöyle yaptı: O, kendisinde sıfat ve hükümler zâhir olan bir nitelikle mevcuttur (muhtas). Bu, her ne kadar böyle ise de, onu tanım yoluyla ortaya koymak doğru değildir. Çünkü bu ifade "mevcut" sözümüzden daha kapalıdır. Tanımın ise, tanımlanandan daha açık olması gerekir. Doğru olan mevcut teriminin herhangi bir şekilde tanımlanmamasıdır. Çünkü "mevcut" sözü, onun tanımı hakkında söylenecek her tür ifadeden daha açık ve vâzıh olacaktır. Bize mevcudun hakikati sorulduğunda, cevap olarak bu varlıkları (mevcûdât) göstermemiz gerekir.

Yok olanlara (ma'dûmât) gelince, Şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî'nin[103] söylediğine göre ma'dûm, varlığı ve sübûtu olmayan (müntefi) yokluktur. Ancak bu tanım doğru değildir. Çünkü nefy (müntefi) bazen mevcut olan, bazen de yok olan için kullanılır. Bu durumda birçok ma'dûm, bu tanımın dışında kalır. Halbuki tanımın "efrâdını câmi ve (ağyarını) mâni" olması gerekir.

والثانية هو أنه تعالى لو كان مدركاً للألم واللذة لوجب أن يسمى ألماً وملتذاً، والمعلوم خلافه.

والجواب عنه أن الواحد منا إنما يسمى ألماً وملتذاً لأنه يدرك الألم مع النفرة واللذة مع الشهوة، والشهوة والنفرة مستحيلتان على الله تعالى، ففارق أحدهما الآخر.

فصل: والغرض به الكلام في كونه تعالى موجوداً

وقبل أن ندل عليه لا بد من أن نذكر حقيقة الموجود والمعدوم.

أما الموجود؛ فعلى ما ذكره شيخنا أبو عبد الله البصري وشيوخنا البغداديون أنه الكائن الثابت، وهذا لا يصح لأن قولنا: موجود، أظهر منه ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود. وبعد، فإن الكائن إنما هو الثابت، والثابت إنما هو الكائن، فيكون في الحد إذاً تكرارا مستغنىً عنه. وبعد، فإن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز فكيف يصح تحديد الموجود به.

وذكر قاضي القضاة في حد الموجود أنه المختص بصفةٍ تظهر عندها الصفات والأحكام. وهذا وإن كان كذلك إلا أن إيراده على طريقة التحديد لا يصح؛ لأنه أشكل من قولنا: موجود، ومن حق الحد أن يكون أظهر منه، فالأولى أن لا يحد الموجود بحد؛ لأن كل ما يذكر في حده، فقولنا: موجود، أكشف منه وأوضح. فلو سئلنا عن حقيقة الموجود فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات.

وأما المعدومات؛ فعلى ما قاله شيخنا أبو عبد الله البصري: إنه المنتفي الذي ليس بكائن لا ثابت. وهذا لا يصح لأن المنتفي إنما يستعمل في المعدوم الذي وجد مرة ثم عدم أخرى، فيخرج عن الحد كثيرٌ من المعدومات، ومن حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه.

Sonra "müntefi" sözünü "varlığı ve sübûtu olmayan" şeklinde tanımlamak, faydasız bir tekrardan ibârettir. En doğru olan ma'dûmun "mevcut olmayan mâlûm" (hâriçte vücûdu olmayıp sadece zihinde bulunan varlık) diye tanımlanmasıdır. Buna göre nefyedilen şeyler yok olduklarından, ikinci bir kadîm ve bâkî varlığın olması gerekmez. Çünkü onlar, mâlûm değildirler yani zihnimizde varlıkları yoktur.

Bu husus böylece sâbit olunca, bizim, bu mevcûdâtın varlığı için delil getirme ihtiyacında olmadığımız ortaya çıkmaktadır. Çünkü biz, onları müşâhade ediyor ve varlıklarını zorunlu olarak biliyoruz. Allah Teâlâ için ise durum böyle değildir. Çünkü biz, O'nu görmüyoruz. Bu nedenle O'nun varlığı için delil getirmeye ihtiyacımız vardır.

Bu istidlâlin açılımı şu şekildedir: "O, âlim ve kâdirdir. Âlim ve kâdir olma ise ancak mevcut olma ile olur."

Bu delâlet iki esasa dayanır: Birincisi: Allah Teâlâ kadîm olarak âlim ve kâdirdir. İkincisi ise âlim ve kâdir olan mutlaka mevcut olmalıdır ve onu müşâhade âlemine indirgemek mümkün değildir. Çünkü içimizden birinin âlim ve kâdir olduğu söylendiğinde, onun mevcut olması da gerekir. Allah Teâlâ hakkında da durum aynıdır. "Bizden birinin mevcut olması gerekir. Çünkü o, ilimle âlim ve kudretle kâdirdir. İlim ve kudret ise husûsi bir bünyeye dayanan mahalle muhtaçtır. Bu şekle dayanan bir mahallin ise mevcut olması gerekir. Allah Teâlâ için ise durum böyle değildir. Çünkü O, kendiliğinden âlim ve kâdirdir. Dolayısıyla her ne kadar kendisi âlim ve kâdir ise de bunlar için bir vücûd gerekmez."

Doğru olan, bu yol dışında bir yola girerek şöyle demektir: Kâdirin makdûra, âlimin de mâlûma taalluku söz konusudur. Adem ise böyle bir taalluku imkânsız kılar. Şayet Allah Teâlâ ma'dûm olsaydı, O'nun kâdir ve âlim olması câiz olmazdı. Halbuki durum böyle değildir.

"Kâdirin makdûra ve âlimin de mâlûma taalluku söz konusudur" sözünüzle neyi kastediyorsunuz? diye sorulursa, cevâben: "Bununla, kâdirin, şayet bir engel yoksa, kudreti dâhilinde olanı icâdı; âlimin de bir engel yoksa kudreti dâhilinde olanı sağlam ve muhkem bir şekilde yaratmasının mümkün olduğunu kastettiğimizi " söyleriz.

وبعد، فإن قول المنتفي هو قوله: ليس بكائنٍ ولا ثابت، فيكون تكراراً لا فائدة فيه، فالأولى أن يحد المعدوم بأنه المعلوم الذي ليس بموجود، ولا يلزمنا على هذا أن يكون ثاني القديم والفناء معدومين لأنهما ليسا بمعلومين.

إذا ثبت هذا فاعلم أنّا لا نحتاج إلى إقامة الدليل له على وجود هذه الموجودات، لأنا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار، وليس كذلك القديم تعالى فإنا لا نشاهده ﷻ، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه.

وتحرير الدلالة على ذلك أنه عالمٌ قادر، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما أنه تعالى عالمٌ قادرٌ وقد تقدمه، والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً فلا يمكن رده إلى الشاهد؛ لأنا لو قلنا: إن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً لا بد من أن يكون موجوداً فكذلك القديم تعالى، كان لقائلٍ أن يقول: إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالمٌ بعالم، وقادرٌ بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محلٍّ مبنيٍّ ببنية مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون موجوداً، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالمٌ لذاته وقادرٌ لذاته، فلا يجب وجوده وإن كان عالماً قادراً.

فالأولى أن نسلك طريقة على غير هذه الطريقة فنقول: إن القادر له تعلقٌ بالمقدور، والعالم له تعلقٌ بالمعلوم، والعدم يحيل التعلق، فلو كان القديم تعالى معدوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: وما المراد بقولكم: إن القادر له تعلقٌ بالمقدور، والعالم له تعلقٌ بالمعلوم؟ قلنا: المراد بذلك أن القادر يصح منه إيجاد ما قدر عليه إن لم يكن منع، والعالم يصح منه إيجاد ما قدر عليه على وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هناك ثمة منع.

Şayet: "Niçin, adem taalluka aykırıdır?" dediniz diye sorulacak olursa, bunu şöyle cevaplarız: "Çünkü iradenin bulunduğu zaman taalluk ettiğini; yok olduğu zaman da taallukun ortadan kalktığını biliyoruz. Şüphesiz onun taalluku, yokluğundan dolayı ortadan kalkmaktadır. Ona yoklukta ortak olanın, taallukun zevâlinde de ona ortak olması gerekir."

Şayet: "Niçin irade yok olduğunda taalluku da yok olur ve taallukunun yok olması da ademinden dolayıdır, diyorsunuz?" diye sorulursa, cevâben şöyle deriz: "Irade yok olduğunda taalluku da yok olur" konusunu şu şekilde açıklayabiliriz: "O yok olmayacak olsa ya bizzat kendisine ait bir şeye ya da kendisine ait olmayan başka bir şeye taalluk eder. Onun kendisine ait olan bir şeye taalluk etmesi câiz değildir. Çünkü irade edilen şeylerin sona ermesi ve geçmiş olması câizdir. Halbuki Allah'ın iradesinin geçmişe veya yok olana taalluku câiz değildir. Onun kendisine ait olanın dışındaki bir şeye taalluku da câiz değildir. Çünkü bu durumda O'nun, zâtında bulunanın dışında bir şeye dönüşmesi ve zâtının zıddı olan bir sıfatla nitelenmesi söz konusu olur. Bu ise câiz değildir.

"Iradenin taalluk etmemesinin, onun ademinden kaynaklandığına" delâlet ettiği hususuna gelince; iradenin taallukunun son bulması, söylediğimiz gibi ya iradenin ademinden ya irade edilenin sona ermesinden ya iradenin mürîde ait bir sıfat olmaktan uzaklaşmasından, yahut zâtî sıfatın muktezâsına uygun olmaktan çıkmasından ya da onda (murâdda) vücûd şart olduğu içindir. İrade edilen şeylerin tükenmiş olması sebebiyle iradenin taallukunun zâil olması câiz değildir. Çünkü bazen, murâdı tükenmediği halde irade taalluktan uzaklaşır. Nitekim, bizden biri Zeyd'in gelmesini irade ettiğinde, ona görünür ve Zeyd geldiğinde de ondan uzaklaşır. İradenin, mürîde ait bir sıfat olmaktan uzaklaşması ise aşağıda belirleyeceğimiz iki sebepten dolayı câiz değildir. Bu sebeplerden birincisi, iradenin mürîde ait bir sıfat olmaktan çıkması, onun ademinden dolayıdır. Bu durumda iş, söylediğimize avdet eder. Ancak bu, mutlaka bir vasıta ile olur. İkincisi ise, mürîde ait zorunlu bir sıfat olmadığı için iradenin taallukunun bulunmadığını söylemek, onun mürîde ait zorunlu bir sıfat olmadığını söylemekten daha tercih edilir değildir. Bu durumda illet, muallelden ayrılmamış olur. Dolayısıyla iradenin taallukunun zâil olması, zâtî sıfatın muktezası olan şeyden uzaklaşmadan dolayı değildir.

فإن قيل: ولم قلتم: إن العدم يحيل التعلق؟ قلنا: لأنا قد علمنا أن الإرادة إذا وجدت تعلقت، وإذا عدمت زالت تعلقها. وإنما زال تعلقها لعدمها، فكل ما شاركها في العدم وجب أن يشاركها في زوال التعلق.

فإن قيل: ولم قلتم: إن الإرادة متى عدمت زال تعلقها، ثم لم قلتم: إن زوال تعلقها لعدمها؟ قلنا: أما الذي يدل على أن الإرادة متى عدمت زال تعلقها، هو أنه لو لم يزل لكان لا يخلو؛ إما أن تكون متعلقةً بنفس ما كانت متعلقةً به، أو متعلقةً بغير ما كانت متعلقةً به. لا يجوز أن تكون متعلقةً به، لأنه ما من مرادٍ إلا ويجوز أن ينقضي ويمضي، والإرادة مما لا يجوز تعلقها بالماضي والمنقضي، ولا يجوز أن تكون متعلقةً بغير ما كانت متعلقةً به؛ لأن في ذلك انقلابها عما هي عليه في ذاتها واتصافها بصفةٍ تخالفها وهذا لا يجوز.

وأما الذي يدل على أن زوال تعلقها لعدمها فهو أنه لا يخلو؛ إما أن يكون زوال تعلقها لعدمها على ما نقوله، أو لتقضي مرادها، أو لخروجها من أن توجب الصفة للمريد، أو لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات، أو لأن للوجود شرط فيه. لا يجوز أن يكون لتقضي مرادها لأن الإرادة قد تخرج عن التعلق وإن لم ينقضِ مرادها. ألا ترى أن أحدنا إذا أراد قدوم زيد قد يبدو له ولما قدم زيد بعد، ولا لخروجها من أن توجب الصفة للمريد لوجهين؛ أحدهما أن خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لعدمها، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه ولكن بواسطة، والثاني أنه ليس بأن يقال: إنما زال تعلقها لخروجها من أن توجب الصفة للمريد، أولى من أن يقال: خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لزوال تعلقها، فلا تتميز العلة من المعلل به. ولا يجوز أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات؛

Çünkü şayet "adem" söz konusu olmasaydı, irade sıfat olmaktan çıkmazdı. Bu durumda da "iradenin taalluk etmemesi -vasıta ile olmak şartıyla- onun ademine" bağlı olmuş olurdu. Bu yolla diğer kısım da iptal olunur. Bu ise, iradenin taallukunun olmamasının, iradenin yokluğuna bağlı olması demektir. Çünkü onda vücûd şart olup şayet adem, taalluku imkânsız hâle getirmeseydi, vücûd taalluku gerektirici olmazdı. Bu durumda da geriye, söylediğimiz gibi sadece "iradenin taallukunun ortadan kalkmasının, onun ademinden dolayı olması" şıkkı kalmaktadır.

Eğer: "Taallukun ortadan kalkması, bir olumsuzluktur. Adem de bir olumsuzluktur. Bir olumsuzu, bir başka olumsuzun sebebi kılmak muhâldir. Nitekim "cisim hakkında, hareketin ortadan kalkması nedeniyle, sâkin oldu denilemez" denirse, buna verilecek cevabın özü şu şekildedir: "İllet, gerektirici (mûcibe) olduğunda, olumsuzu olumsuza sebep kılmak câiz değildir ancak bu, illetin ortaya çıkarıcı (kâşife) olması hâlinde câizdir. Buna göre şöyle denilir: O, kâdir olmadığı için kendisinden fiil sahih olmadı."

Eğer: "Adem, taallukun imtinaına sebep olsaydı, vücûdun da taallukunun vücubuna sebep olması, bunun da bütün varlıklar için geçerli olması gerekirdi. Halbuki realite böyle değildir. Zira siyahın var olduğu halde, herhangi bir halâvet (tat) taalluku bulunmamaktadır.

Bu itiraza cevabımız şu şekildedir: "Bir şey, herhangi bir işte bir hükmü muhâl kıldığında, onun nakîzinin (zıddının) söz konusu hükmü icap ettirmesi gerekmez. Nitekim, bir engelin varlığı, siyahın bir şeye hulûlünü vâcip kılmadığı halde, yokluğu siyahın ona hulûlünü gerekli kılar."

Eğer: "Bu hüküm, irade konusunda gerekli oldu. Çünkü o, ilettir. Allah Teâlâ ise illet değildir." denilirse, cevap olarak şöyle deriz: "Allah Teâlâ'nın iradeye muhalefeti, bu müteallikler in birbirlerine muhalefetinden daha isabetli değildir. Bu müteallikler farklılıklarına, türlerinin ve cinslerinin çeşitliliğine rağmen mevcut olduklarında taalluk ettikleri, yok olduklarında ise taalluklarının zâil olduğu hususunda ittifak hâlindedirler. Bunun benzeri Allah Teâlâ için de gerekir."

Kādî Abdülcebbâr bu konu hakkında şu şekilde istidlâlde bulundu: "Allah Teâlâ'nın kâdir olduğu kesindir. Kâdirden fiil de ancak kudret mevcut olduğu zaman mümkün olur. Çünkü kudretten fiil, onun mevcut olması durumunda mümkün olur. Bu, zikrettiğimiz şekilde açıklanmazsa, ona itimad etmek doğru olmaz."

لأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة عن هذه الصفة، فقد عاد الأمر إلى زوال تعلقها لعدمها ولكن بواسطة. وبهذه الطريقة يبطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقها لعدمها؛ لأن الوجود شرطٌ فيه، لأنه لو لم يكن العدم محيلاً للتعلق لم يكن الوجود موجباً للتعلق فلم يبقَ إلا أن يكون زوال تعلقها لعدمها على ما نقوله.

فإن قيل: إن زوال التعلق نفي، والعدم نفي، وتعليل النفي بالنفي محال. ألا ترى أنه لا يقال: إن الجسم إنما لم يكن متحركاً لفقد الحركة. والأصل في الجواب عن ذلك أن تعليل النفي بالنفي لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت العلة كاشفة فإنه يجوز. وعلى هذا يقال: إنما لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر.

فإن قيل: لو كان العدم محيلاً للتعلق لوجب أن يكون الوجود موجباً للتعلق، وهذا يقتضي في الموجودات كلها أن تكون متعلقة، ومعلومٌ خلافه، فإن السواد والحلاوة والطعم مما لا تعلق لها.

والأصل في الجواب عن ذلك أنه ليس يجب في أمرٍ من الأمور إذا أحال حكماً من الأحكام، أن يكون نقيض ذلك الأمر يوجب ذلك الحكم. ألا ترى أن عدم المحيل يحيل حلول السواد فيه، وليس يجب في وجوده أن يوجب حلول السواد فيه.

فإن قيل: إن هذه القضية إنما وجبت في الإرادة لأنها علة والقديم تعالى ليس بعلة. قلنا: مخالفة القديم تعالى للإرادة ليس بأكثر من مخالفة هذه المتعلقات بعضها لبعض، وهذه المتعلقات مع اختلافها واختلاف أنواعها وأجناسها متفقةٌ في أنها متى وجدت تعلقت، ومتى عدمت زال تعلقها فيجب مثله في القديم تعالى.

وقد استدل قاضي القضاة على المسألة بأن قال: قد ثبت أنه تعالى قادر، والقادر لا يصح منه الفعل إلا إذا كان موجوداً، كما أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا وهي موجودة، وهذا إن لم يبنِ على ما ذكرناه، لم يصح الاعتماد عليه.

Kâdî Abdülcebbâr bu faslın sonunda konumuz hakkında mükellefin bilmesi gereken hususları şöyle ortaya koydu: Bu hususta sözün özeti şudur: Allah Teâlâ'nın ezelde mevcut olduğu gibi, ebedde de mevcut olacağını, mevcudiyetin herhangi bir nedenle O'ndan uzaklaşmasının câiz olmadığını bilmendir. Kâdir ve âlim oluşu hususunda ihtiyaç duyulanın benzerine bu konuda ihtiyaç bulunmamaktadır. Çünkü bu husus, taallukun fer'indendir. Buradaki durum, Allah Teâlâ'nın hay oluşundaki durum gibidir.

Allah Teâlâ'nın ezelde mevcut oluşuna delâlet eden şeye gelince: Şayet O, ezelde mevcut olmasaydı ve bu özellik O'nda sonradan hâsıl olmuş olsaydı, O, kendisini meydana getirecek bir yaratıcıya muhtaç olurdu. Bu ise muhâldir.

Allah Teâlâ'nın ebedde sonsuz olacağına delâlet eden şeye gelince: O, bu sıfata zâtı sebebiyle sahiptir. Zâtî sıfatlardan biri ile mevsûf olanın ise, herhangi bir nedenle ondan uzaklaşması câiz değildir. Bu fasılda söylenebileceklerin özeti bundan ibârettir.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Kadîm Oluşu

Bu konuya girmeden önce bil ki: "Kadîm", sözlükte "varlığı öne geçen" demektir. Bu nedenle "kadîm bina, kadîm resim" denilir. Cenâb-ı Hakk'ın: "Kadîm hurma salkımı gibi dönünceye kadar…"[104] ifadesindeki "kadîm" sözcüğü de bu anlamdadır.

Kelâmcıların ıstılâhında ise kadîm, "varlığının başlangıcı olmayan" demektir. Allah Teâlâ, varlığı için başlangıç düşünülemeyen bir mevcuttur. Bu nedenle O'nu kadîm olarak nitelendiriyoruz.

Bu hususa delâletin açılımı şu şekildedir: Şayet Allah Teâlâ kadîm olmasaydı, "muhdes" olurdu. Çünkü mevcut, bu iki vasıf (kadîm-hâdis olma) arasında gider gelir. Bir varlık eğer kadîm değilse, mutlaka hâdistir. Şayet Allah Teâlâ muhdes olsaydı, mutlaka bir muhdise ihtiyaç duyardı. Bu muhdis de ya kadîm ya da hâdis olur. Eğer O, muhdes olacak olursa, onun muhdisi hakkında söylenecek söz de burada söylediğimiz söz gibidir. Ya bizim söylediğimiz gibi kadîm olan bir sâni'de son bulur ya da muhdisler, muhdislerin muhdisleri… şeklinde inkıtasız olarak sonsuza kadar teselsül eder. Bu, teselsülde yer alan hâdislerden hiç birinin var olmamasını gerektirir. Halbuki bunun aksi bilinmektedir.

ثم أنه رحمه الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. وجملة القول في ذلك هو أن تعلم أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل، ويكون موجوداً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال. ولا تحتاج في هذا الباب إلى مثل ما احتجت إليه في باب كونه قادراً وعالماً؛ لأن ذلك من فرع التعلق وصار الحال في هذا كالحال في كونه تعالى حياً.

أما الذي يدل على أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل، فهو أنه تعالى لو لم يكن موجوداً فيما لم يزل وحصل كذلك بعد إذ لم يكن، لاحتاج إلى موجد يوجده، وذلك محال.

وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون موجوداً فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفةٍ من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل: والغرض به الكلام في كونه تعالى قديماً

وقبل الدلالة على ذلك، فاعلم أن القديم في أصل اللغة هو ما تقادم وجوده، ولهذا يقال: بناءٌ قديم، ورسمٌ قديم، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾

وأما في اصطلاح المتكلمين فهو ما لا أول لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولذلك وصفناه بالقديم.

وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه تعالى لو لم يكن قديماً لكان محدثاً، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة. فلو كان القديم تعالى محدثاً لاحتاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدثاً كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانعٍ قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين، وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث، وقد عرف خلافه.

Şayet "Bu nereden gerekiyor?" denilirse, şöyle deriz: Çünkü vücûdu sonsuz ve inkıtasız olanın varlığına bağlı olanın, varlığı mümkün değildir. Zikrettiğimiz şey, söz konusu hâdislerden birinin meydana gelmesini imkânsız kılar. Nitekim bizden biri "Sonsuz meyveler yemedikçe, şu meyveyi yemeyeceğim" dese, o meyveyi yemeği sonsuz olan varlıklara bağlı kıldığından, söz konusu meyveyi yemesi hiçbir zaman mümkün olmaz. Aynı şekilde o kişi: "Sonsuz evlere girmedikçe, bu eve girmeyeceğim" dese, zikrettiğimiz sebeple bu eve hiçbir zaman giremez. Söylediğimiz gibi hâdis varlıkların, bulundukları sürede, hâdislerin kendisinde son bulduğu kadîm bir yaratıcıda gizlenmiş olmaları mümkündür.

Denilmiştir ki: Şayet âlemin yaratıcısı kadîm değilse, onun muhdes olması gerekir. Çünkü mevcut, ya kadîmdir ya da hâdistir. Şayet o hâdis ise, cismi yaratması mümkün değildir. Çünkü hâdis olan kâdir olduğunda ancak bir kudret ile kâdir olur. Cismi hâdis bir kudretle oluşturmak ise, mümkün değildir. Bu durumda da yaratıcının kadîm olması gerekir.

Bu konuda bilmen gerekli olan hususları, "O'nun Mevcut Olması" başlığı altında daha önce zikrettik. Çünkü kıdem ile vücûdun devamlılığı kastedilir. Bu fasılda söz bu şekilde sürüp gider.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Bu Sıfatlara Lâyık Oluş Keyfiyeti

Bu konuda esas olan, bu meselenin ehl-i kıble arasında ihtilâflı oluşudur.[105] Şeyhimiz Ebû Ali'ye göre Allah Teâlâ zâtı gereği kâdir, âlim, hayy ve mevcut oluştan ibâret olan dört sıfata sahiptir. Şeyhimiz Ebû Hâşim'e göre ise Allah, onlara zâtında bulunan şeyler (hâller) sebebiyle sahiptir.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise şöyle dedi: Allah Teâlâ zâtının aynı olan ilimle âlimdir. O, bununla Üstad Ebû Ali'nin söylediğini murâd etti. Ancak o, kısa ibâre kullanmadı. "Allah Teâlâ ilimle âlimdir" diyen kişinin, "Bu ilmin Allah'ın zâtı olduğunu söylemediğini görmüyor musun?"

Sıfatiyye'den[106] Süleyman b. Cerîr[107] ve diğerlerine göre Allah Teâlâ bu sıfatlara vücûd, adem, hudûs ve kıdemle tavsif edilmeyen mânalar dolayısıyla sahiptir. Hişâm b. Hakem'e[108] göre ise Allah Teâlâ muhdes bir ilimle âlimdir.

فإن قيل: ومن أين ذلك؟ قلنا: لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجوده، ويقتضي ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث. ألا ترى أن أحدنا لو قال: لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل تفاحات لا تتناهى، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط، لما وقف ذلك على وجود ما لا يتناهى. كذلك لو قال: إني لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دوراً لا تتناهى، فإنه لا يدخلها البتة لما ذكرناه، فلما وجدت هذه الحوادث صح أنها مستترة إلى صانعٍ قديم تنتهي إليه الحوادث على ما نقوله.

وقد قيل: إنه لو لم يكن صانع العالم قديماً لكان محدثاً؛ لأن الموجود إما قديم وإما محدث، ولو كان محدثاً لم يصح منه فعل الجسم؛ لأن المحدث لو قدر لم يقدر إلا بقدرة، والقدرة لا يصح بها فعل الجسم، فيجب أن يكون قديماً.

وأما الذي يلزمك معرفته في هذا الباب فقد ذكرناه في باب كونه موجوداً؛ لأن المرجع بالقدم ليس إلا إلى استمرار الوجود. فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل.

فصل: والغرض به الكلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

والأصل في ذلك أن هذه مسألة خلافٍ بين أهل القبلة. فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربعة التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

وقال أبو هذيل: إنه تعالى عالمٌ بعلمٍ هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتلخص له العبارة. ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالمٌ بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى.

فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية؛ فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدث ولا بالقدم. وعند هشام بن الحكم؛ أنه تعالى عالمٌ بعلمٍ محدث.

Küllâbiyye'ye göre Allah Teâlâ, bu sıfatlara ezelî mânalar sebebiyle sahip olur. Onlar, "ezelî" tabiri ile de kadîmi kastettiler. Ancak, Müslümanların Allah'ın dışında başka kadîm bir varlığın olmadığında ittifak ettiklerini görünce, bunu bu şekilde ifade etmeye cesaret edemediler.

Sonra Eş'arî ortaya çıkarak -arsızlığı, İslâm ve Müslümanlarla ilgisizliği nedeniyle- Allah Teâlâ'nın bu sıfatlarla, kadîm mânalar sebebiyle nitelendiğini ileri sürdü.

Bu konuda söylediklerimizin açılımı şu şekildedir: Allah Teâlâ şayet böyle bir ilimle âlim olsaydı, bu ya bilinirdi ya da bilinmezdi. Bilinmemesi durumunda onun isbatı mümkün değildir. Çünkü bilinmeyen bir şeyin isbatı, birçok ihtimâli kapsar. Bilinmesi durumunda ise, onun mevcut veya ma'dûm olması söz konusudur. Ma'dûm olması câiz değildir. Mevcut olması durumunda da, onun ya kadîm ya da hâdis olması gerekir. Bu şıkların tümü bâtıldır. Geriye sadece söylediğimiz gibi, O'nun zâtı gereği âlim olması kalmaktadır.

Şayet: "İnkâr ettiğiniz bu mânaların, sıfat olduklarını inkâr etmediniz. Sıfatlar ise vücûd ve ademle, hudûs ve kıdemle nitelenemez." denilirse, cevâben şöyle deriz: "Bu iddia, birçok yönden açık çelişkiler taşımaktadır. Bunlardan biri, onları birtakım "mânalar" olarak nitelendirmen, hatta onları ilim, kudret ve hayat olarak isimlendirmendir. İkincisi, onları "sıfatlar" olarak kabul etmendir. Üçüncüsü ise, onları "vasıflanamaz" olarak nitelendirmendir. Ancak sen, bu yönlerden kendi sözünü nakzettiğinin farkında değilsin."

Eğer: "Bizim 'mânalar' dediğimiz şey, sizin 'esaslar' dediğinizdir. Bu ayırım, size göre ahvâle dâhil olmadığı gibi, bize göre de sizin 'esaslar' dediğinize dâhil değildir." denilirse, şöyle deriz: "Bu mânalar, size göre mâlûmdur ve mâlûmatın taksimi onlara dâhildir. Ahvâl ise böyle değildir. Çünkü bize göre onlar, münferid olarak bilinmemektedir. Ancak onların üzerinde zât vardır. Bunları birbiriyle karıştırma. Ahvâlin bilinemeyeceğine delâlet eden şey şudur: Şayet onları bilecek olsan, başka hallerle onu diğerlerinden ayırırdın. Ahvâl hakkında söylenecek olan söz, diğerleri hakkında söylenecekler gibi olup, sonsuz hallere doğru, muhâl bir teselsül ile sürüp gider. Ancak sizin "meânî" ile kastettiğiniz, bizim "hâl" sözü ile murâd ettiğimiz ise, aramızda anlaşmazlık için herhangi bir sebep kalmadı" demektir.

وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين.

وتحرير الدلالة على ما نقوله في ذلك هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان لا يخلو؛ إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً. فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات. وإن كان معلوماً فلا يخلو؛ إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا يجوز أن يكون معدوماً. وإن كان موجوداً فلا يخلو؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبقَ إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المعاني صفات، والصفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم؟ قلنا: هذه مناقضةٌ ظاهرةٌ من وجوه؛ أحدها أنك قد وصفتها بأنها معانٍ بل سميتها علماً وقدرةً وحياة، والثاني بأنك وصفتها بأنها صفات، والثالث بأنك وصفتها بأنها لا توصف، فقد نقضت كلامك من هذه الوجوه.

فإن قيل: هذه المعاني عندنا كالأصول عندكم، فكما أن هذه القسمة لا تدخل في الأحوال عندكم، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني. قلنا: إن هذه المعاني معلومةٌ عندكم فتدخلها المعلومات، وليس كذلك الأحوال، فإنها عندنا غير معلومةٍ بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم، ففارق أحدهما الآخر. والذي يدل على أن الأحوال لا تعلم، أنها لو عُلمَت لتميزت عن غيرها بأحوالٍ أُخَر، والكلام في الأحوال تلك كالكلام فيها يتسلسل إلى ما لا يتناهى من الأحوال، وذلك محال. على أنكم إن عنيتم بالمعاني ما نريده بالحال فمرحباً بالوفاق.

Şayet: "Söz konusu mânalar, sıfatlardır. Sıfat ise nitelenemez. Zira sıfatın tavsîfi câiz olsa, sonsuz sıfatlara götürür. Onlar da başka sıfatlara götürür." denirse, şöyle deriz: "Sıfatın sıfatla nitelenmesini câiz gördüğümüzde, bu durum sonsuza kadar birbirini nitelemesini yani sıfatların, sıfatların sıfatlarının olmasını gerektirmez. Çünkü vücûb için gerekenler, cevâz için gerekmez. Buradaki durum, ondan haber vermenin câiz olduğunu söylediğimizde hayyizdeki[109] duruma benzer. İleri sürdüğünüz itirazlar bizi ilgilendirmediği gibi; burada da ilgilendirmez. Çünkü cevâz, vücûbtan farklıdır. Dolayısıyla birini diğerinin yerine koymak câiz değildir.

Şayet: "Zikrettiğinizin tamamlanması için bu kısımları iptâl ediniz." denilirse, Allah Teâlâ'nın ma'dûm bir ilimle âlim olmasının câiz olmadığına delâlet eden şey hususunda şunları deriz: Şayet böyle olması câiz olsaydı, bir benzeri bizim için de câiz olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Bu, doğru bir yol olup onun üzerinde yürünmesi mümkündür. "Allah Teâlâ herhangi bir mahalde mevcut olmayan bir irade ile mürîd değil midir? Halbuki aynı durum bizim için câiz değildir. İçinde bulunduğumuz meselede benzeri niçin câiz olmasın?" denilmek sûretiyle buna itiraz etmek mümkün değildir. Çünkü iki durum arasındaki fark çok açıktır. Müellif, bunu daha önce başka bir yerde açıklamıştır.

Bu konuda bilinen ve kabullenilen yolu şöyle ifade edebiliriz: Ademde ilim mevcut olduğu gibi, cehil de bulunmaktadır. Şayet Allah Teâlâ'nın ma'dûm bir ilimle âlim olması câiz olsaydı, O'nun ma'dûm bir cehille de câhil olması gerekirdi. Bu ise, aynı anda bir şeyi hem bilmeye, hem de bilmemeye götürür ki, sonuç itibariyle muhâldir.

Allah Teâlâ'nın mürîd ve kârih (istemeyerek yapan) oluşu konusunda da bu yola girerek şöyle dememiz mümkündür: Ademde irade olduğu gibi kerâhet (iradesizlik) de vardır. Allah Teâlâ'nın ma'dûm bir irade ile mürîd olduğu câiz olacak olursa, ma'dûm bir kerâhetle (isteksizlik) de kârih (istemeyen) olması câiz olur. Bu da bir şeyin, aynı anda hem mürîd (irade eden) hem de kârih (iradesiz) olmasını gerektirir ki, muhâldir.

Aynı yola, kudret ve hayat konusunda girmemiz ise mümkün değildir. Dolayısıyla: "Ademde kudret olduğu gibi, acz de vardır; ademde hayat olduğu gibi ölüm de vardır" diyemeyiz. Çünkü ölüm ve acz, iki farklı mâna (sıfat) değildir.

فإن قالوا: إن هذه المعاني صفات والصفة لا توصف؛ إذ لو جاز أن توصف الصفة أدى إلى ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات. قلنا: ليس يجب إذا جوزنا أن توصف الصفة أن يوجد ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات؛ إذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب. وصار الحال فيه كالحال في الحيز إذا قلنا: إنه يجوز الإخبار عنه؛ فكما لا يلزمنا ما ذكرتموه فيه، كذلك ههنا. وهذا لأن الجواز مخالفٌ للوجوب، فلا يجوز إجراء أحدهما مجرى الآخر.

فإن قيل: أبطلوا هذه الأقسام ليتم لكم ما ذكرتموه. قلنا: أما الذي يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلمٍ معدوم، فهو أنه لو جاز أن يكون كذلك لجاز مثله في الواحد منا، ومعلومٌ خلافه. وهذه طريقةٌ مستقيمة يمكن تمشيتها ولا يمكن الاعتراض عليها بأن يقال: أليس الله تعالى مريداً بإرادةٍ محدثةٍ موجودة لا في محل، ولا يجوز ذلك في الواحد منا، فهلاّ جاز مثله في مسألتنا؟ لأن الفرق بينهما ظاهر، وقد بين ذلك في غير هذا الموضع.

والطريقة المرضية المعروفة في هذا هو أن نقول: إن في العدم جهلاً كما أن فيه علماً، فلو جاز أن يكون الله تعالى عالماً بعلمٍ معدوم، لجاز أن يكون جاهلاً بجهلٍ معدوم، وذلك يؤدي إلى أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به دفعةً واحدة، وهذا محال.

ويمكن أن نسلك هذه الطريقة في كونه مريداً وكارهاً، فنقول: إن في العدم كراهة كما أن فيه إرادة، فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادةٍ معدومة، لجاز أن يكون كارهاً بكراهةٍ معدومة، وهذا يقتضي أن يكون مريداً للشيء كارهاً له دفعةً واحدة، وهذا محال.

وهذه الطريقة لا يمكن سلوكها في القدرة والحياة، فلا نقول: إن في العدم عجزاً كما إن فيه قدرة، ولا أن في العدم موتاً كما أن فيه حياة، لأن الموت والعجز ليسا بمعنيين

Bu nedenle, söz konusu yolun dışında başka bir yol tutarak şöyle dememiz gerekir: Fiil, ancak onun mahallini (bedeni) fiilde veya onun sebebinde bir şekilde kullandıktan sonra mümkün olur. Hayat da böyledir. Onunla idrâk, ancak onun mahallini idrâk etme konusunda bir şekilde kullanıldıktan sonra mümkün olur. Bu da, onun bir mahalde bulunmasına dayanır.

Allah Teâlâ'nın ma'dûm mânalar sebebiyle bu sıfatlara sahip olmasının câiz olmadığı hakkında söylenecekler işte bundan ibârettir.

Allah Teâlâ'nın muhdes mânalar sebebiyle bu sıfatlara sahip olmasının câiz olmadığı konusunda söylenmesi gerekenlere gelince; bir kere muhdesin mutlaka bir muhdisi olmalıdır. Bu mânaların muhdisi ya bizzat Allah Teâlâ'dır, ya da kudretle kâdir olan başka biridir. Onun muhdisinin kudretle kâdir olan başka birinin olması câiz değildir. Çünkü kudretle kâdir olanın bu mânaları icâd etmesi mümkün değildir. İlme gelince, onun bunu icâdı mümkün olmakla beraber, bu bir başkasından değil, ancak bizzat kendisi tarafından mümkündür. Çünkü kudretle kâdir olan, başkasında bir fiili ancak i'timad[110] yoluyla yapabilir. İ'timadın ise, ilmin ortaya çıkmasında bir etkisi yoktur. Çünkü şayet öyle bir şey mümkün olsa, biri başkasının göğsüne yaslandığında, ilmin ortaya çıkması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Bunun muhdisinin bizzat Allah Teâlâ olması da câiz değildir. Çünkü O'nun, bu mânalar olmadan önce, söz konusu sıfatlara sahip olması gerekirdi. Şayet bu sıfatların husûlü, söz konusu mânaların varlığına dayansaydı, onlardan her birini diğerine bağlı kılardı. Bunun sonucunda da her ikisi de hâsıl olurdu. İşte bu muhâldir.

Bu ifadenin açıklaması şu şekildedir: Her muhdesin, bir muhdisi gerektiği halde, Allah Teâlâ hâdis bir kudretle kâdir olsaydı, onun muhdisi ya Allah Teâlâ'nın bizzat kendisi veya kudretle kâdir olanlardan biri olurdu. Kudretle kâdir olanlardan birinin olması câiz değildir. Çünkü kudretle kâdir olanların kudreti icâd etmesi mümkün değildir. Öte yandan kudretle kâdir olanların varlığı, Allah Teâlâ'nın kudretine dayanır. Eğer Allah Teâlâ'nın kudreti bizim kudretimize dayanacak olsaydı, bu iki durumun her ikisi de sahibine bağlı olurdu. Bu durumda ise her ikisi veya onlardan biri hâsıl olmazdı. Eğer onun muhdisi Allah Teâlâ'nın bizzat kendisi olacak olsa, îcâdının mümkün olması için O'nun kudretinin, bu kudretin varlığından önce bulunması gerekirdi. Halbuki O'nun kudreti, ancak bu kudretten sonra mümkündür. Bu durumda da onlardan her biri diğerine bağımlı olur.

فيجب أن نسلك طريقةً أخرى غير هذه الطريقة، فنقول: إن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، وذلك يترتب على وجودها في محل.

فهذا هو الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانٍ معدومة.

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانٍ محدثة، فهو أن المحدث لا بد له من محدث، فلا يخلو أن يكون محدث هذه المعاني نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة. لا يجوز أن يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة؛ لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد هذه المعاني. وأما العلم وإن صح منه إيجاده فإنما يصح منه إيجاده لنفسه لا لغيره؛ لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد، والاعتماد مما لا حظ له في توليد العلم، لأنه لو صح ذلك لوجب في الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم، ومعلومٌ خلافه. ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى، لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني أدى إلى أن يقف كل واحدٍ منهما على الآخر فلا يحصلان وذلك محال.

وتفصيل هذه الجملة هو أن القديم تعالى لو كان قادراً بقدرةٍ محدثة، والمحدث لا بد له من محدث، لكان محدثها لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة. لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة، على أن وجود القادرين بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى، فلو ترتبت قدرة القديم تعالى على قدرتنا لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولو كان محدثها نفس القديم تعالى لوجب أن يكون قادراً قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه إيجادها، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة، فيترتب كل واحدٍ منهما على الآخر.

Allah Teâlâ'nın muhdes bir hayatla "hay" oluşu da bu şekildedir. Muhdesin mutlaka bir muhdise ihtiyacı vardır. Bu muhdis ya Allah Teâlâ'nın bizzat kendisi ya da kudretle kâdir olanlardan biri olurdu. Kudretle kâdir olanlardan birinin olması câiz değildir. Çünkü kudretle kâdir olanın, hayatı yaratması mümkün değildir. Zira böyle bir şey mümkün olacak olsa, dilediğini kendisine köle ve evlât edinmesi mümkün olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Öte yandan, bizim canlı varlıklar olmamız, Allah Teâlâ'nın "hay" olmasına bağlıdır. Böylece onların her ikisinin veya ikisinden birinin hâsıl olmaması gerekirdi. Halbuki onun muhdisinin Allah Teâlâ olması durumunda, O'nun "kâdir" oluşuna bağlı olarak "hay" oluşu gerekir. Zâten O'nun "hay" oluşu da "kâdir" oluşunun gereğidir.

Allah Teâlâ'nın mevcut oluşu hakkındaki söz bu şekildedir. Âlim oluşu da buna benzerdir. Çünkü her muhdes, bir muhdise muhtaç iken; eğer Allah Teâlâ muhdes bir ilimle âlim olsaydı, bunun muhdisi ya bizzat Allah Teâlâ'nın kendisi ya da benzerlerinde geçtiği üzere kudretle kâdir olanlardan biri olurdu. Bunun, Allah Teâlâ'nın bizzat kendisinin olması câiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın onu icâdının mümkün olması için, bu ilmin varlığından önce O'nun mutlaka âlim olması gerekir. Bu da âlim oluşunun, söz konusu ilmin varlığından önce ve ilmin varlığının da âlim oluşundan önce olduğuna bağlı olmayı gerektirir. Bunların her ikisinin veya ikisinden birinin tek başına hâsıl oluşu ise söz konusu değildir.

Şayet: "Allah Teâlâ'nın onu icâd edebilmesi için, O'nun ilminin varlığından önce olması neden gerekiyor?" denilirse şöyle deriz: "İlim, muhkem (sağlam) fiil yerine geçer. Çünkü o, özel bir şekilde vâki olan bir itikad olup, onu bir şekilde yapmak, ancak onu bilen (âlim olan) birinden mümkün olur.

Bu istidlâl tarzı, bir takım esaslara dayanır. Bunlardan biri, ilmin itikaddan önce oluşu; ikincisi onun, özel bir tarzda vukû bulan bir itikad oluşu; üçüncüsü ise onun, ancak bilen birinden vukû buluşudur.

Bu hususta şeyhimiz Ebü'l-Hüzeyl, bizim görüşümüze[111] karşı çıkarak şöyle dedi: "İlim, itikaddan ayrı, kendi başına bir türdür."

وكذلك الكلام في كونه تعالى حياً بحياةٍ محدثة، والمحدث لا بد له من محدث، لكان ذلك المحدث لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة، لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد الحياة، إذ لو صح ذلك منه لصح أن يتخذ لنفسه ما شاء من العبيد والأولاد، والمعلوم خلافه. على أن كوننا أحياء يترتب على كونه تعالى حياً فوجب أن لا يحصلان ولا واحدٍ منهما. وإذا كان محدثها القديم تعالى وجب أن يترتب كونه تعالى حياً على كونه قادراً، مع أن من حق كونه قادراً أن يترتب عليه.

وهكذا الكلام في كونه موجوداً. وكونه عالماً فقريبٌ من هذا؛ لأنه تعالى لو كان عالماً بعلمٍ محدث، والمحدث لا بد له من محدث لكان لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة على ما قد مر في نظائره، ولا يجوز أن يكون نفس القديم تعالى لأنه لا بد من أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم حتى يصح منه إيجاده، وهذا يقتضي كونه عالماً على وجود هذا العلم من قبله، ووجود العلم من قبله على كونه عالماً، فلا يحصلان ولا واحدٍ منهما.

فإن قيل: ومن أين أنه تعالى لا بد من أن يكون عالماً قبل وجود العلم، حتى يصح منه إيجاده؟ قلنا: لأن العلم يجري مجرى الفعل المحكم، لأنه اعتقادٌ واقعٌ على وجهٍ مخصوص، فلا يتأتى إيقاعه على ذلك الوجه إلا ممن هو عالمٌ به.

وهذه الدلالة مبنية على أصول؛ أحدها أن العلم من قبيل الاعتقاد، والثاني أنه اعتقادٌ واقعٌ على وجهٍ مخصوص، والثالث أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا ممن هو عالمٌ به.

أما الأول فقد خالفنا فيه شيخنا أبو الهذيل، وقال: إن العلم جنسٌ برأسه غير الاعتقاد.

Bizim bu konudaki görüşümüzün doğruluğunun delili şudur: "Şayet ilim, itikad türünden bir şey olmayacak olsaydı, birini diğerinden ayırmak mümkün olurdu. Çünkü aklî bakımdan bunlar arasında hiçbir ilişki yoktur. Bu durumda da onlardan biri, bir şeyi bilirken, ona kalbi ile inanmazdı veya kalbi ile inanırken onu bilmezdi. Mâlûm olan ise bunun zıddıdır. Sonra o, ya söylediğimiz gibi itikad türünden ya da ona zıd olurdu. Ona zıd olması câiz değildir. Çünkü bilmedikleri zaman, onları inkâr etmeleri gerekirdi. Zira bir şeyin farklı iki şeyi, her ikisinin zıddı olma dışında nefyetmesi câiz değildir. Nitekim beyaz ve tatlılık bulunan bir mahalle siyah ârız olduğu zaman, onun tadını değil, sadece beyazını nefyeder. Bunun, zıddı olması câiz değildir. Çünkü iki zıddın bir arada düşünülmesi imkânsızdır. Söylediğimiz gibi geriye sadece "itikad türünden olması" şıkkı kalmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'in bu konuda öne sürdüğü güçsüz ve zayıf iki delili vardır. Birincisi: "İlim itikad türünden olsaydı, her itikadda ilmin olması gerekirdi. Halbuki taklîd ve tesâdüfe inanmada ilim olmadığı bilinmektedir." şeklindedir.

Buna cevabımız şu şekildedir: Biz, mücerred itikadı ilim saymadık ki, zikrettiğin husus gereksin. Biz, ilmi özel bir şekilde vâki olan itikad saydık. Taklîd ve şans şeklindeki itikad ise bu şekilde değildir. Çünkü o, bu şekilde vâki olmamaktadır. Dolayısıyla ileri sürdüğün şey doğru değildir.

Onun ileri sürdüğü ikinci zayıf delil ise şöyledir: "Eğer ilim itikad türünden olmuş olsaydı, her âlimin mümin olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Halbuki Allah Teâlâ'ya âlim denildiği halde, O "mu'tekid" olarak isimlendirilmemektedir. Söylediğim gibi, geriye ilmin itikaddan ayrı ve kendi başına bir tür olduğu kalmaktadır."

Bu iddiaya şu şekilde cevap verilir: "Senin söylediğin husus, sadece insanlar için geçerlidir. Çünkü insan, özel bir itikad anlamına gelen bir ilimle bilicidir. Bu nedenle de bilen insan "mu'tekıd" diye isimlendirilir. Allah Teâlâ ise böyle değildir. Çünkü O, zâtıyla bilicidir. Dolayısıyla, O'nun mu'tekid olarak adlandırılması câiz değildir."

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه هو أن العلم لو لم يكن من قبيل الاعتقاد لصح انفصال أحدهما عن الآخر؛ إذ لا علاقة بينهما من وجهٍ معقول، فكان يصح أن يكون أحدهما عالماً بالشيء ولا يكون معتقداً له ساكن النفس إليه، أو يكون معتقداً ساكن النفس إليه ولا يكون عالماً به، والمعلوم خلافه. وبعد، فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله، أو مخالفاً له، أو ضداً. لا يجوز أن يكون مخالفاً له؛ لأنه كان يجب إذا طرأ عليها الجهل أن لا ينفيهما، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين. ألا ترى أن السواد إذا طرأ على المحل وفيه بياضٌ وحلاوة، فإنه يبقى البياض دون الحلاوة ولا يجوز أن يكون ضداً، لأن الضدين لا يجوز احتمالهما معاً، فلم يبقَ إلا أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله.

وشبهته في هذا الباب شبهتان؛ إحداهما هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل اعتقاد أن يكون علماً، ومعلومٌ أن اعتقاد التقليد والتبخيت ليس بعلم.

والأصل في الجواب عن ذلك أنّا لم نجعل مجرد الاعتقاد علماً حتى يلزم ما ذكرته، وإنما جلعنا العلم اعتقاداً واقعاً على وجهٍ مخصوص، وليس كذلك اعتقاد التقليد والتبخيت فإنه غير واقعٍ على ذلك الوجه، فلا يصح ما أوردته.

والشبهة الثانية هي أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل عالم أن يسمى معتقداً، ومعلومٌ أنه تعالى عالم ولا يسمى بذلك، فليس إلا أن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد على ما أقوله.

والجواب عن ذلك أن الذي ذكرته إنما وجب في الواحد منا لأنه عالمٌ بعلمٍ هو اعتقادٌ مخصوص فسمي معتقداً، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالمٌ لذاته فلا يجوز أن يسمى معتقداً.

Ona cevap olarak, Şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî'nin şu ifadelerini hatırlatmamız daha uygundur: "Allah Teâlâ için "mu'tekid" nitelemesi kullanıldığı takdirde, söz konusu nitelik O'nun bizlerin nitelendiği sıfatlara benzer bir niteliğe sahip bulunduğunu çağrıştırır. Halbuki bu sözü (mu'tekid) Allah için kullanmak câiz değildir. Çünkü bu kelime ve niteleme gönül, kalb ve aklı çağrıştırmaktadır."

Ayrıca itikad terimi bizim kullanımımızda bir mecâz olup, ipin düğümünü ifade eder. Mecâzların ise Allah hakkında ancak tevkîften[112] veya sem'in (vahyin) izninden sonra kullanılması câizdir. Bu nedenle Allah Teâlâ bu şekilde (yani mu'tekid olarak) nitelendirilemez.

İlmin bir şekilde vâki olan itikad olduğu hakkında söylenmesi gerekenlere gelince; o, bu şekilde vukûundan dolayı ilim olur. Şayet böyle olmasaydı, ya kendi cinsine ve özüne ya cinsinin sıfatına ya vücûduna veya ademine ya bir mânanın varlığına ve hudûsuna ya fâiline ya da söylediğimiz şekillerden biri üzere vukû bulmasına dâir ilim olurdu. Şeyhimiz Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin dediği gibi, onun kendi cinsine ve özüne ait ilim olması câiz değildir. Çünkü şayet böyle olsaydı, taklîd ve tesâdüf inancının da cinste benzer ve ortak olmaları, dolayısıyla ilim olmaları gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Eğer, "onların niçin benzer olduklarını söylediğimiz" sorulursa, cevâben şöyle deriz: "Çünkü birinin nedeni, diğerinin de nedenidir. Nedende ortaklık ise benzerliği gerektirir."

"Taklîd ve tesadüfe inanmanın ilim olduğunu söylememizde bir sakınca yoktur" denilirse, şöyle deriz: "Bu, mümkün değildir". Çünkü ilim nefsin sükûnunu gerektirir. Taklîd ve tesadüfe inanmada ise bu durum bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar, nasıl ilim sayılabilir? Bu yolla "onun, cinsinin niteliğini, varlığını ya da hudûsunu bilme" anlamına geldiğini söyleyen kişinin sözü iptal olunur. Ayrıca o, hudûsu dolayısıyla bilgi olsaydı, ilmin bekâsını düşündüğümüzde, onun cehle dönüşmesi gerekirdi. Halbuki bilinen bunun aksidir. Sonuçta onun, ademi dolayısıyla bilgi olması câiz değildir. Çünkü adem, bu hükmü imkânsız kılar. Bir hükme aykırı olanın ise, onda etkili olması ve onun sebebi olması câiz değildir. Aynı şekilde bir mânanın varlığı veya yokluğu dolayısıyla ilim olması da câiz değildir. Çünkü mevcut olsun veya olmasın hiçbir mânanın bu hususta bir etkisi söz konusu değildir.

والأولى أن يذكر في الجواب عنه ما ذكره الشيخ أبو عبد الله البصري، وهو أنه تعالى حاصلٌ على مثل صفة الواحد منا في كونه معتقداً، إلا أنه لم يجز إجراء هذا اللفظ على الله تعالى، لأنه يوهم أن هناك قلباً وضميراً أو عقلاً.

وبعد، فإن لفظ الاعتقاد مجاز فيما استعملنا ويشبه بعقد الخيط، والمجازات لا يجوز إجراؤها على الله تعالى إلا بعد توقيفٍ وإذنٍ سمعي؛ فلهذا يوصف القديم تعالى بذلك.

وأما الكلام في أن العلم إنما هو اعتقادٌ واقعٌ على وجه، وأنه لوقوعه على ذلك الوجه يصير علماً، فهو أنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخلو؛ إما أن يكون علماً لجنسه وعينه، أو لصفة جنسه، أو لوجوده، أو لعدمه، أو لوجود معنى، أو لحدوثه، أو بالفاعل، أو لوقوعه على وجه ما نقوله. لا يجوز أن يكون علماً لجنسه وعينه على ما قاله الشيخ أبو القاسم البلخي؛ لأنه لو كان كذلك لوجب في اعتقاد التقليد والتبخيت أن يكون علماً لتماثلهما واشتراكهما في الجنس، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: ولم قلتم: إنهما مثلان؟ قلنا: لأن موجب أحدهما مثل موجب الآخر، والاشتراك في الموجب يقتضي التماثل.

فإن قيل: فلا جرم. نقول: إن اعتقاد التقليد والتبخيت علم؟ قلنا: ذلك غير ممكن لأن العلم يقتضي سكون النفس، واعتقاد التقليد والتبخيت مما لا يقتضي ذلك، فكيف يجعل علماً؟ وبهذه الطريقة يبطل قول من قال: إنه علمٌ لصفة جنسه، أو لوجوده أو لحدوثه. وبعد، فلو كان علماً لحدوثه لكان يجب إذا قدرنا بقاء العلم أن ينقلب جهلاً، ومعلومٌ خلافه. ولا يجوز أن يكون علماً لعدمه، لأن العدم يحيل هذا الحكم، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه ويوجبه. ولا يجوز أن يكون علماً لوجود معنى أو لعدم معنى؛ لأن أي معنى وُجِد أو عدم فلا تأثير له في ذلك.

Söylediklerimizi şu söz daha açık hâle getirir: "Gören, baktığında muhakkak kendisine ilim hâsıl olur." Burada, bir mânanın bulunup bulunmamasının etkisi söz konusu değildir. Onun bu hususta bir etkisi yoktur. Fâile ait bir ilim olması da câiz değildir. Aksi takdirde onun taklîd ve tesadüfe inanmayı, ilim saymayı doğru kabul etmesi gerekirdi. Halbuki bilinen, bunun hilâfıdır. Sonra delilde nazarın mümkün olması için, bakan kişinin bakışının delâlet yönünde olması gereklidir. Ayrıca onu ihtiyâr etmediği takdirde kendisine ilim hâsıl olmaz. Mâlûm olan ise bunun aksidir. Geriye sadece dediğimiz tarzda onun bir şekilde vukûuna ait bir ilim olması şıkkı kalmaktadır.

İtikadın kendilerine dayanarak oluştuğu ve ilme dönüştüğü çeşitli şekiller vardır.

Birincisi, onun nazar edenden delil olacak şekilde vukû bulmasıdır. Çünkü itikad, bu şekilde vukûu dolayısıyla ilim olmaktadır.

İkincisi: Nazar ve istidlâlin tezekkür edenden vâki olmasıdır. Bu, uyanık haldeki kişiden vâki olan itikada benzer.

Üçüncüsü: İnanca konu olan hususu bilen kişiden vukû bulmasıdır. Bu, Allah tarafından bizde yaratılan inançlara benzer. Zira onların, inanılan hususu bilen birinden vukûu, ilim olmaları hususunda bir vecihtir.

Bu vecihlerde üstadlarımız Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında ihtilâf yoktur. Üstad Ebû Abdullah el-Basrî, bunlara iki vecih daha ilâve etmiştir.

Birincisi, detay bilgilerin özet bilgilere ilhâkı esnasında hâsıl olur. Bu, bizim birinin zulmün kötü olduğunu genel hatlarıyla bildikten sonra, onun zulüm olduğunu somut örneklerle bilmemiz üzerine, aklımızda oluşan bu özet bilgi ile "her türlü zulmün kötü olduğu" hükmüne ulaşmamıza benzer.

İkincisi ise, ilmin hatırlanmasıdır. Çünkü burada vukû bulan itikad, onun bu tarzda vukûunu bilme yerine geçer.

Ebû Hâşim'in görüşünden altıncı bir vecih çıkarılarak şöyle denildi: "Birisi taklîd yoluyla "Zeyd evdedir" diye inansa, sonra onu bu evde görünceye kadar bu inancı devam etse, muhakkak ki söz konusu itikad, bu zaruri bilgiye yakınlığı sebebiyle ilme dönüşür. Ancak bu, "itikadda bekâ câiz görüldüğü zaman" sözüne göre doğru olur. Bu, bize göre ise câiz değildir. Çünkü söz konusu görüş, hasenin kabiha ve kabihin de hasene dönüşmesini gerektirir. Böyle bir durum ise câiz değildir. İşte itikadın kendilerine dayanarak vukû bulduğu yönler ve onların ilme dönüşü hakkında söylenecekler bundan ibârettir.

ويبين ما ذكرناه أنه إذا نظر الناظر فإنه يحصل له العلم لا محالة سواء وُجِد ذلك المعنى أو عدم، فلا تأثير له في ذلك. ولا يجوز أن يكون علماً بالفاعل، وإلا كان يصح منه أن يجعل اعتقاد التقليد والتبخيت علماً وقد عرف خلافه. وبعد، فكان يجب صحة أن ينظر الناظر في الدليل على الوجه الذي يدل ثم لا يحصل له العلم بأن لا يختاره، والمعلوم خلافه. فلم يبقَ إلا أن يكون علماً لوقوعه على وجه ما نقوله.

ثم إن الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً كثيرة.

أحدها هو أن يقع من الناظر في الدليل على الوجه الذي يدل؛ فإن الاعتقاد يصير علماً لوقوعه على هذا الوجه.

والثاني هو أن يقع من متذكر النظر والاستدلال، وذلك كالاعتقاد الواقع من المنتبه من رقدته.

والثالث هو أن يقع من العالم بالمعتقد، وذلك كالاعتقادات الواقعة من جهة الله تعالى فينا، فإن وقوعها من جهة العالم بمعتقدها وجه في كونها علماً.

ولا خلاف في هذه الوجوه بين الشيخين. وقد زاد شيخنا أبو عبد الله وجهين آخرين؛

أحدهما هو ما يحصل عند إلحاق التفصيل بالجملة، وذلك كأن يعلم أحدنا مثلاً قبح الظلم على الجملة، ثم يعلمه في شيءٍ بعينه أنه ظلم، فيلحقه بتلك الجملة المقررة في عقله، أن كل ظلمٍ قبيح.

والثاني تذكر العلم؛ فإن الاعتقاد الواقع عنده يكون علماً لوقوعه على هذا الوجه.

وقد خُرِّج على مذهب أبي هاشم وجهٌ سادس، فقيل: لو اعتقد أحدنا تقليداً أن زيداً في الدار، ثم بقي ذلك الاعتقاد إلى أن يشاهده فيها، فإن ذلك الاعتقاد ينقلب علماً لمقارنة هذا العلم الضروري. إلا أن هذا إنما يستقيم على قوله إذا جوَّز البقاء على الاعتقاد، وذلك عندنا لا يجوز لأن هذا يقتضي أن ينقلب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، وذلك لا يجوز، فهذا هو الكلام في الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً.

İtikadın ancak bu varlığa bağlı olarak ve sadece âlim olan kişiden vâki olacağı konusunda kelâma gelince, eğer kişi istidlâl vechini delille bilmeseydi, bakışı ortaya ilim çıkarmazdı ve ilim elde etmesi mümkün olmazdı. Bu, birinci vecih hakkındadır. İkinci şıkka gelince, o da bunun gibidir. Zira o, ilmi nazar ve istidlâlle kazanmasaydı, ilim yapmak için nazar ve istidlâle başvurması mümkün olmazdı. Üçüncü şık da böyledir. Çünkü o, inandığı şeyi bilmeseydi, oradan vâki olan itikad ilim olmazdı.

Üstad Ebû Abdullah el-Basrî'nin ilâvesine gelince, o da açıktır. Zira o, zulmün kötülüğünü özet olarak (ale'l-cümle) bilmeseydi, tafsîli cümleye (ayrıntıları ana düşünceye) eklemesi mümkün olmazdı. İkinci vecih hakkında söylenecekler de böyledir. Çünkü eğer o, âlim olmasaydı ilmi zikretmesi mümkün olmazdı.

Bu ifadelerden, ilmin özel bir tarzda vukû bulan bir itikad olduğu ve bu tarzda vukû bulmasının ancak âlim olan birinden mümkün olabileceği ortaya çıkmaktadır. Bunun böyle olduğu ortaya çıkınca; Allah Teâlâ'nın hâdis bir ilimle âlim olduğu ve her hâdis için de bir muhdisin gerektiği ve bunun muhdisinin de mutlaka Allah Teâlâ olması icap ettiği takdirde, bu ilmin varlığının mümkün olması için âlim olması, âlim olması için de bu ilmin bulunması gerekli olur. Bunlardan her biri diğerine bağlıdır. Bu ise muhâldir.

Eğer: "Allah Teâlâ, daha önce herhangi bir mahalde mevcut olmayan hâdis bir irade ile mürîddir. Bu nedenle iradeden önce mürîd olması gerekmemektedir. Aynı şekilde hâdis bir ilim ile âlim olması niçin câiz olmasın? Ayrıca bu ilmin varlığından önce âlim olması niçin vâcip olsun?" denirse, cevâben şöyle deriz: "İki konu arasında fark vardır. Çünkü irade fiil cinsindendir. Bu nedenle de onun kasıd ve iradeye ihtiyacı yoktur. Halbuki ilim böyle değildir. O, özel şekilde vukû bulan bir itikad olup bütün kâdir olanlar onu bu şekilde yapamazlar. Bunları birbirine karıştırma!

Bu konuda, muhâlifin birtakım şüpheleri bulunmakta olup bunların bazıları şunlardır: Onlar diyorlar ki: "Allah Teâlâ ezelde âlemin varlığını bilmiyordu, daha sonra bilmeye başladı. Dolayısıyla O'nun hâdis bir ilimle âlim olması gerekir. Bunlar çoğu zaman da ifadeyi değiştirerek "Allah Teâlâ ezelde kendisinin fâil olduğunu bilmemekteydi, daha sonra bilmeye başladı. Dolayısıyla O'nun, söylediğimiz gibi muhdes bir ilimle âlim olması gerekir."

وأما الكلام في أن الاعتقاد لا يقع إلا على هذه الوجوه، ولا يتأتى إلا ممن هو عالم؛ فهو أنه لو لم يكن المرء عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، لم يولد نظر العلم، ولا أمكنه اكتساب العلم، هذا في الوجه الأول. وأما الوجه الثاني فكذلك؛ لأنه لو لم يكتسب العلم بالنظر والاستدلال، لم يمكن تذكر النظر والاستدلال على وجهٍ يدعو إلى فعل العلم. وكذلك الوجه الثالث، فإنه لو لم يكن عالماً بالمعتقد لم يكن الاعتقاد الواقع منه علماً.

وأما ما زاده الشيخ أبو عبد الله البصري فظاهرٌ أيضاً؛ لأنه لو لم يكن عالماً بقبح الظلم على الجملة لا يمكنه إلحاق التفصيل بالجملة، وهكذا الكلام في الوجه الثاني، فإنه لو لم يكن عالماً لم يمكنه تذكر العلم.

فحصل من هذه الجملة أن العلم اعتقادٌ واقعٌ على وجهٍ مخصوص، وأن وقوعه على هذا الوجه مما لا يمكن إلا ممن هو عالم إذا ثبت هذا، فإذا كان القديم تعالى عالماً بعلمٍ محدث، والمحدث لا بد له من محدث، ومحدثه لا بد من أن يكون هو الله تعالى، لزم أن لا يصح وجود هذا العلم إلا إذا كان عالماً، وأن لا يكون عالماً إلا إذا كان هذا العلم، فيترتب كل واحدٍ منهما على الآخر، وذلك محال.

فإن قيل: أليس أنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ محدثة موجودة لا في محلٍّ من قبله، ثم لا يجب أن يكون مريداً قبل الإرادة، فهلاّ جاز أن يكون عالماً بعلمٍ محدث ولا يجب أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم؟ قلنا: فرق بين الموضعين؛ لأن الإرادة جنس الفعل فلا تحتاج إلى قصدٍ وإرادة، وليس كذلك العلم لأنه اعتقادٌ واقع على وجهٍ مخصوص لا يتأتى على ذلك الوجه من جميع القادرين، ففارق أحدهما الآخر.

وللمخالف في هذا الباب شبه من جملتها؛ هو أنهم قالوا: لم يكن القديم تعالى عالماً بوجود العالم فيما لم يزل، ثم حصل عالماً بذلك بعد إذ لم يكن عالماً به، وهذا يوجب أن يكون عالماً بعلمٍ محدث. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه تعالى لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه فاعل، وحصل عالماً بعد إذ لم يكن، فيجب أن يكون عالماً بعلمٍ محدث على ما نقوله.

Buna şu şekilde cevap verilir: "Bir şeyin meydana geleceğini bilmek, ileride var olduğunda, onun varlığını bilmek demektir. Şöyle ki: Biz, bu ilmin bekâsını düşündüğümüzde, o ya müteallik olur ya da olmaz. Müteallik olmaması câiz değildir. Çünkü bu durum, onun cinsine dönüşmeyi gerektirir. Muteallik olduğunda ise ya onun mevcud varlığına ya da ileride olacak olan varlığına taalluk eder. İleride var olacağına taalluk etmesi câiz değildir. Çünkü o şu an mevcuttur ve ilim bir şeye ancak olduğu şekilde taalluk eder. Bu durumda geriye sadece söylediğimiz gibi mevcut varlığına taalluk etmesi kalmaktadır. İşte aklî şüpheler ve bizim cevabımız budur.

Naklî yönden delillerine gelince; onlar konuyu Allah Teâlâ'nın şu sözü ile irtibatlandırdılar: "Sizden cihâd edenleri ve sabır gösterenleri bilmek ve haberlerinizi denemek için…"[113] Buradaki "hattâ" edatı, muzâri fiilinin başına geldiğinde "istikbâl" mânası ifade eder. Bu da Allah Teâlâ'nın başlangıçta âlim değilken daha sonradan âlim olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla bu âyette bizim tercihimiz olan görüş desteklenmektedir. Yine onlar, görüşlerini Cenâb-ı Hakk'ın şu sözü ile delillendirdiler: "Şu anda Allah sizin (yükünüzü) hafifletti ve sizde zayıflık olduğunu bildi."[114] Dediler ki: "Bu âyette onların yükünün hafifletilmesi "şu ân" ile irtibatlandırıldı ve ilim O'na atfedildi. Bu durumda da O'nun hâdis bir ilimle âlim olması gerekir." Bu konuda Allah Teâlâ'nın şu sözü ile kendi görüşleri arasında delil alakası kurdular: "Nasıl yaptığınızı görmemiz için …"[115] Onlar âyetteki bu ifadenin, Allah Teâlâ'nın önceden âlim değilken, daha sonra âlim olduğuna işaret ettiğini söylediler.

Bizim bütün bunlara iki yoldan cevabımız vardır:

Bunlardan biri: Bu konuda naklî delille istidlâlin mümkün olmadığını söylememizdir. Çünkü naklî delilin sıhhati, bu mesele üzerine binâ olunur. Naklî delilin sıhhati kendisine dayanan her meselede istidlâl ise, o şeyi kendi kendine döndürür. Bu ise câiz değildir. Biz deriz ki: Naklî delilin sıhhati, bu meseleye bağlıdır. Zira biz, Allah Teâlâ'nın âdil ve hakîm olduğunu bilmediğimizde, naklî delili bilmemiz mümkün değildir. Allah Teâlâ'nın kötülüklerin kötü olduğunu bildiğini ve onlardan müstağnî olduğunu bilmedikçe, O'nun âdil olduğunu bilemeyiz. O'nun zâtıyla âlim olduğunu bilmedikçe de bütün kötülüklerin kötü olduğunu bildiğini bilemeyiz. Naklî delil, bu meseleye bağlı olarak cereyan etti. Bu nedenle naklî delille ona istidlâlde bulunmak mümkün değildir.

والأصل في الجواب عن ذلك أن العلم بأن الشيء سيوجد علمٌ بوجوده إذا وجد؛ بدليل أنّا لو قدرنا بقاء هذا العلم لكان لا يخلو؛ إما أن يكون متعلقاً، أو لم يكن متعلقاً. لا يجوز أن لا يكون متعلقاً؛ لأن ذلك يقتضي انقلاب جنسه. وإذا تعلق فلا يخلو؛ إما أن يكون متعلقاً بوجوده، أو بأنه سيوجد. لا يجوز أن يكون متعلقاً بأنه سيوجد لأنه موجود، والعلم لا يتعلق بالشيء إلا على ما هو به، فلم يبقَ إلا أن يكون متعلقاً بوجوده على ما نقوله. فهذه شبهة عقلية والجواب عليها.

وأما شبههم من جهة السمع، فقد تعلقوا بقوله تعالى: ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾ و ''حتى'' إذا دخل على الفعل المضارع أفاد الاستقبال، وهذا يدل على أنه تعالى حصل عالماً بعد إذ لم يكن عالماً، وفي ذلك ما نريده. وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾. قالوا: فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم، فيجب أن يكون عالماً بعلمٍ محدث. وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ لننظر كيف تعملون﴾. قالوا: وهذا يدل على أنه تعالى سيحصل عالماً بعد إذ لم يكن.

ولنا في الجواب عن هذا طريقان اثنان؛

إحداهما أن نقول: إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن؛ لأن صحة السمع تنبني على هذه المسألة، وكل مسألةٍ تنبني صحة السمع عليها، فالاستدلال عليها يجري مجرى الشيء على نفسه، وذلك مما لا يجوز. وإنما قلنا: إن صحة السمع موقوفةٌ على هذه المسألة، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا يمكننا معرفة السمع، وما لم نعلم أنه تعالى عالمٌ بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله، وما لم نعلم كونه عالماً لذاته لم نعلم علمة بقبح القبائح أجمع، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها.

İkinci yol ise şöyle demektir: İlim bazen âlim, bazen de mâlûm anlamında vârid olmuştur. Denilir ki: Bu, hangi tür ilimle cereyan ederse, ben onunla âlimim. Bunun gibi; "Bu, Ebû Hanîfe'nin ilmidir, Şâfiî'nin ilmidir" denilir ve onların mâlûmu olduğu kastedilir. Bu böyle sâbit olunca, Allah Teâlâ'nın "Sizden mücâhid olanları bilmemiz için…"[116] ifadesinden maksad: "Hâlinizden bilinen cihâd vukû buluncaya kadar" olur. "Şimdi, Allah sizin yükünüzü hafifletti ve sizde zayıflık olduğunu bildi"[117] âyetinde "Hâlinizden vukûu bilinen zaaf vâki oldu" anlamına gelir. "Nasıl yaptığınızı görmemiz için"[118] âyeti de: "Hâlinizden vukûu mâlûm olan amelinizin vukû bulması için" demektir. İşte bunlar, Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara hâdis mânalar şeklinde sahip olmasının câiz olmadığı konusunda özet sözlerdir.

Kādî Abdülcebbâr, bu açıklamalardan sonra, Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara "kadîm mânalar" şeklinde sahip olmadığı hakkındaki görüşlerini sıralamaya başladı.

Bu hususta esas olan şudur: Allah Teâlâ şayet bu sıfatlara "kadîm mânalar" şeklinde sahip olmuş olsaydı, söz konusu mânaların O'na denk olmaları gerekirdi. Çünkü Allah Teâlâ, zâtı itibariyle âlim ve kâdir olduğunda, benzeri durum söz konusu mânalarda da gerekli olur. Halbuki kadîm, kadîm olma cihetiyle zıddına muhâliftir. Yine ayrılık ânında kendisiyle muhalefet vâki olan sıfatla; ittifak ânında mümâseletin vukûu gerçekleşir. Bu da Allah Teâlâ'nın söz konusu mânalara eşit olmasını gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ bu tarz nitelenmelerden uzak ve berîdir. Çünkü zâtın sıfatlarından birinde ortak olmak, diğer sıfatlarında da ortak olmayı, dolayısıyla her birinin diğerine misil olmasını gerektirir. Onlardan biri ile diğerlerinden istiğnanın (muhtaç olmama) vâki olması için hayat, kudret ve diğer sıfatlar sebebiyle onlara ilim gerekli oldu.

Bu istidlâl tarzı şu esaslar üzerine binâ edilmiştir: Birincisi: Allah Teâlâ kadîm oluşuyla zıddından ayrılır. İkincisi: İftirâk ânında ayrılığı sağlayan sıfatla, ittifak anında mümâselet sağlanır. Üçüncüsü: Zâta ait sıfatlardan birinde iştirâk, ona ait diğer sıfatlarda da iştirâki gerektirir.

Allah Teâlâ'nın, kadîm oluşla zıddından ayrıldığı meselesine gelince; muhalefet (zıd oluş) zâtına râci olan hususlarda başkasının kendi yerine geçememesinden öte bir şey değildir. Bu mâna da, Allah hakkında sâbittir. Bu durum ya mücerred zâtı ya da sıfatlardan herhangi biri nedeniyledir.

والطريقة الثانية هي أن يقال: إن العلم قد ورد بمعنى العالم وبمعنى المعلوم، يقال: جرى هذا بعلمي، أي وأنا عالمٌ به. وكذلك فإنه يقال: هذا علم أبي حنيفة وعلم الشافعي، أي معلومهما. وإذا ثبت هذا فقوله تعالى: ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم﴾ المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم. وقوله: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾ أي وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه. وقوله: ﴿لننظر كيف تعملون﴾ أي يقع العمل المعلوم وقوعه من حالكم. فهذه جملة الكلام في أنه لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانٍ محدثة.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة.

والأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع به المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته قادراً لذاته، وجب في هذه المعاني مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأن الاشتراك في صفةٍ من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، بل كان يجب أن يكون كل واحدٍ مثلاً لصاحبه، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتى يقع الاستغناء بواحدةٍ منها عن سائرها.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصول؛ أحدها أنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكون قديماً، والثاني أن الصفة التي نقع بها تقع المماثلة عند الاتفاق، والثالث أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات.

فأما الكلام في أنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً، فهو أن المخالفة ليست بأكثر من أن لا يتوب غيره منابه فيما يرجع إلى ذاته. وهذا المعنى ثابتٌ في الله تعالى، فلا يخلو؛ إما أن يكون لمجرد كونه ذاتاً أو لصفةٍ من الصفات.

Yalnızca zâtı sebebiyle muhalefetin vâki olması câiz değildir. Çünkü bu konuda başka zâtlar ona iştirâk ederler. Şayet sıfatlardan herhangi biri ile olursa, bu durumu da ya muhsin, lutfedici, rızık verici, mürîd ve kârih gibi fiilî ve meânî sıfatlarla olur. Ya da zâta ait bir sıfatla olur. Söz konusu muhalefetin fiilî sıfatlarla vukû bulması câiz değildir. Çünkü muhalefet ezelde mevcuttur. Halbuki bu sıfatlar ezelî değildirler. Geriye sadece zâtî sıfatlardan biriyle vukû bulma şıkkı kalmaktadır. Zâtî sıfatlar ise O'nun kâdir, âlim, hay ve mevcut oluşudur. Sonra muhalefet ya söz konusu mücerred sıfatlarla veya onların vücûbu (gerekliliği) ile vukû bulur. Onların mücerred hâliyle vukû bulması câiz değildir. Çünkü bizden biri de bu sıfatlarda mücerred hâliyle Allah Teâlâ'ya ortaktır. Geriye sadece onların vücûbu ile vâki olması şıkkı kalmaktadır. Bu durumda da ya bu sıfatların tümünün vücubu ile ya da onların her birinin vücûbu ile vâki olur. Mecmûunun vücubu ile vukû bulduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü muhalefet vücûb ile vâki olur. Bu da onların her birinde bulunmaktadır. Geriye sadece bu sıfatlardan her birinin vücûb yoluyla vukûu kalmaktadır. Bunun özeti de "mevcut oluşu"dur. Bu durumda muhalefetin, onun vücûbu sebebiyle vâki olması gerekmektedir. Bizim kastettiğimiz de budur. Çünkü kıdemde rücû edilecek yer, Vâcibu'l-vücûddan başkası değildir.

"Ayrılık (iftirak) ânında kendisiyle muhalefet vâki olan sıfatla, ittifak hâlinde mümâselet vukû bulur" görüşüne gelince, buna "siyah örneği" delâlet eder. Çünkü o iftirak hâlinde, muhâlifinden siyah olması sebebiyle ayrıldığı gibi, ittifak hâlinde de aynı sıfatla ona mümâsil olur. Bu durum şöyle açıklanır: Siyah, siyah oluşu sebebiyle beyazdan ayrıldığında, aynı sıfatla da beyaza benzer olmuş olur. Söylediğimizin doğruluğu bu şekilde ortaya çıktı.

"Zâtî sıfatlardan birinde ortak olmak, onun diğer sıfatlarında da ortak olmayı gerektirdiği" hususuna gelince, bu bahsi "Arazların Hudûsu" konusunda zikrettik. Dolayısıyla burada tekrara gerek yoktur.

Bu husus sâbit olunca, Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara kadîm mânalar sebebiyle sahip olması durumunda, bunların Allah'ın misli olmaları gerekir. Bu da Allah Teâlâ'nın kendiliğinden âlim ve kâdir olduğu zaman, söz konusu mânaların da âlim ve kâdir olmalarını gerektirir. –Halbuki bu durum muhâldir- ve söz konusu mânaların bir kısmının bir kısmına sıfat olması ve biriyle diğerlerinden müstağnî olması gerekti. Bu ise muhâl olup, söz konusu muhâle götüren şeyin de muhâl olması gerekir.

لا يجوز أن تكون المخالفة واقعةً بكونه ذاتاً فقط لأن غيره من الذوات يشاركه في ذلك. وإن كان بصفةٍ من صفاته، فلا يخلو؛ إما أن يكون بصفات الأفعال والمعاني، نحو كونه محسناً ومتفضلاً ورازقاً ومريداً وكارهاً، أو بصفةٍ مستحقةٍ للذات. لا يجوز أن تقع المخالفة بصفات الأفعال لأن المخالفة كانت ثابتة فيما لم يزل ولا هذه الصفات، فلم يبقَ إلا أن تقع بصفةٍ من صفات الذات. وصفات الذات كونه قادراً عالماً حياً موجوداً. ثم لا يخلو؛ إما أن تقع المخالفة بمجرد هذه الصفات أو بوجوبها. لا يجوز أن تقع بمجردها لأن أحدنا يشارك القديم في مجرد هذه الصفات، فليس إلا أن تقع بوجوبها. ثم لا يخلو؛ إما أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات، أو بوجوب كل واحدةٍ منها. لا يمكن أن يقال: إنها تقع بوجوب مجموعها؛ لأن المخالفة إنما تقع بالوجوب وهذا ثابتٌ في كل واحدةٍ منها، فلم يبقَ إلا أن تقع بوجوب كل واحدةٍ من هذه الصفات ومن جملتها كونه موجوداً، فيجب أن تقع المخالفة بوجوبه، وفي ذلك ما نريده لأن المرجع بالقدم ليس إلا إلى وجوب الوجود.

وأما الكلام في أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المخالفة عند الاتفاق، فالذي يدل عليه السواد؛ فإنه لما خالف مخالفةً بكونه سواداً عند الافتراق، ماثل مماثلةً بتلك الصفة عند الاتفاق. يبين ذلك أنه لما خالف السواد البياض بكونه سواداً، ماثل السواد بهذه الصفة، فصح ما قلناه.

وأما الكلام في أن الاشتراك في صفةٍ من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات، فقد ذكرناه في باب حدوث الأعراض فلا وجه لإعادته.

وإذا ثبت هذا فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته، وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرةً عالمة وذلك محال، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً.

Eğer denirse ki: "Bu ilzam (susturma) nasıl mümkün oluyor? Halbuki sizin nezdinizde Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara kendiliğinden sahip olduğu henüz ispatlanmış bir husus değildir. Bu husus şöyle açıklanır: Zâtın sıfatlarından birinde ortak olmak, diğer sıfatlarda da ortak olmayı gerektirse bile, bu durum meânî sıfatlarda iştirâki gerektirmedi. Nitekim cevhere, cevher oluşta ortak olanın, mütehayyiz olmak gibi zâtî sıfatlarında da ortak olması gerekir. Müteharrik ve sâkin olmak gibi meânî sıfatlarda ortak olması ise câiz değildir. Bizim meselemizde de böyledir.

Buna cevabımız şu şekildedir: Bu konuda bizim iki görüşümüz vardır:

Birincisi: Zâtî sıfatlardan birinde ortak olmak, her ne kadar sıfât-ı meânîde ortak olmayı gerektirmese de, sıfât-ı meânînin imkânında iştirâki gerektirir. Söz gelimi, hiçbir cevher yoktur ki, mütehayyiz olması gerektiği gibi, müteharrik ve sâkin olması da mümkün olmasın. İlmin bilmeyi, kâdir olmayı ve diriliği mümkün kılan cinsten olduğunu niçin câiz görmüyorsunuz?

İkinci yol ise şudur: Biz itirazların geçersizliğini ortaya koyma konusunda sadece bir şıkla yetinmiyor, sizi bir başka delille ilzam etmek üzere şöyle diyoruz: Şayet sizin dediğiniz gibi olacak olsa, Allah Teâlâ'nın bu mânalara denk olması gerekir. Bu durumda da Allah'ın ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlarla nitelenmesi söz konusu olur. Halbuki Allah, bunlardan berîdir. O, bütün bu mânalardan müstağnî iken, O'ndan ayırdığınız (zâtının gayrı saydığınız) şey nedir?

Eğer: "Allah Teâlâ'nın kendiliğinden kadîm oluşu, sizin görüşünüz değil midir? Onda iştirâk ile temâsülü ve diğer zâtî sıfatlarda ortak olmayı nasıl gerekli görüyorsunuz?" denirse, biz bu konuda iki görüşümüzün olduğunu hatırlatırız: Birincisi: Ebû Ali'ye ait olan: "Allah Teâlâ'nın bu sıfata kendiliğinden sahip olduğu" şeklindeki görüştür. İkincisi ise Ebû Hâşim'e ait olan: "Bu sıfatın Allah Teâlâ'da, O'nun zât sıfatının gereği olarak bulunduğu" görüşüdür.

Birinci görüş hakkında söylenecek herhangi bir şey yoktur. İkinci görüş hakkında ise şu söylenebilir: Zâta ait bir sıfatın gereği olan nitelik, zâtî sıfat gibidir. Çünkü söz konusu sıfatla hem hilâf hem de vifâk (farklılık ve uygunluk) vâki olur. Bunda iştirâk, zâtın diğer sıfatlarında da iştirâki gerektirir.

فإن قبل كيف يصبح هذا الإلزام ولم يثبت لكم بعد أنه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته، يوضح ذلك أن الاشتراك في صفةٍ من صفات الذات وإن أوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، لم يوجب الاشتراك في صفات المعاني. ألا ترى أن كل ما شارك الجوهر في كونه جوهراً فإنما يجب أن يشاركه في صفاته الذاتية، نحو كونه متحيزاً، ولا يجوز أن يشاركه في صفات المعاني نحو كونه متحركاً وساكناً، كذلك في مسألتنا.

والأصل في الجواب عن ذلك أن لنا في هذا الباب مذهبين؛

أحدهما أن نقول: إن الاشتراك في صفةٍ من صفات الذات، وإن لم يوجب الاشتراك في صفات المعاني إلا أنه يوجب الاشتراك في صحة صفات المعاني، حتى ما من جوهر مثلاً وإلا وكما يجب أن يكون متحيزاً يصح أن يكون متحركاً وساكناً، فهلاّ جوزتم أن يكون العلم مما يصح أن يعلم ويقدر ويحيا؟

والطريقة الثانية هو أنّا لم نقتصر على هذا الشق، بل ألزمناكم الشق الثاني فقلنا: لو كان كما ذكرتموه لوجب أن يكون القديم تعالى مثلاً لهذه المعاني، هذا يوجب أن يكون الله تعالى بصفة العلم والقدرة والحياة، تعالى الله عن ذلك، فيستغنى عن هذه المعاني، فبماذا تنفصلون عنه؟

فإن قيل: أليس من مذهبكم أنه تعالى لا يستحق كونه قديماً لذاته، فكيف أوجبتم الاشتراك فيه التماثل والاشتراك في سائر صفات الذات؟ قلنا: لنا في هذه المسألة مذهبان؛ أحدهما أنه تعالى يستحق هذه الصفة لذاته وهو مذهب أبي علي، والثاني أن هذه الصفة لله تعالى من مقتضى صفة ذاته وهو مذهب أبي هاشم.

فعلى المذهب الأول لا كلام فيه، وعلى المذهب الثاني فالصفة المقتضاة عن صفة الذات كصفة الذات؛ فإنه بها يقع الخلاف والوفاق وأن بالاشتراك فيها يجب الاشتراك في سائر صفات تلك الذات.

Allah Teâlâ'nın ilim ile âlim olmasının câiz olmadığına delâlet eden şeylerden biri, bu sıfatın Allah'a vâcip oluşudur. Sıfat ise vâcip olduğunda, vücûbu sebebiyle illetten müstağnî olur.

Bu isbat şekli iki esasa dayanmaktadır: Birincisi, söz konusu sıfatın Allah'a vâcip oluşu; ikincisi ise O'nun için bir sıfat vâcip olduğunda, bu vücûb ile O'nun illetten müstağnî oluşudur.

Söz konusu sıfatın Allah'a vâcip oluşuna delâlet eden şeye gelince, şayet söz konusu sıfat vâcip olmayacak olsaydı, câiz olurdu. Bu da Allah Teâlâ'nın hâdis bir ilimle âlim olmasını gerektirirdi. Biz, bu görüşün yanlış olduğunu daha önce ortaya koymuştuk.

Söz konusu sıfat vâcip olduğunda, vücûbu ile illetten müstağnî olduğuna delâlet eden şeye gelince; illetin sıfatı vâcip olduğunda, vücûbu ile illetten müstağnî olur. O'na vücûbta ortak olanın, illetten müstağnî oluşta da ortak olması gerekir.

Eğer: "İlletten müstağnî oluşunun vücûb sebebiyle değil, illetin illetle kâim olmasının imkânsız oluşu nedeniyle olduğu" söylenecek olursa, deriz ki: "Bu durumda tehayyüzün, vücûbu sebebiyle illetten müstağnî olmaması gerekirdi. Çünkü illetin mütehayyiz ile varlığını sürdürmesi imkânsız değildir. Halbuki bilinen bunun aksidir."

Ayrıca bu ta'lîl şekli, söylediğimize aykırı değildir. Dolayısıyla hüküm, her ikisi ile de illetlenebilir. Ta'lîlin faydası şudur: Hangisi olursa olsun, hüküm sâbit olur.

Eğer: "Müteharrik olması örneğinde olduğu gibi bu, Allah Teâlâ'dan sâdır olan sıfatla bâtıl kılınmıştır. Çünkü söz konusu sıfat vâcip olup illetten müstağnî değildir." denilirse, buna cevâben şöyle deriz: "Bu, iki yönden bizi bağlamaz. Bunlardan biri şudur: Bizim meselemizin hilâfına cisim, vücûb ile değil, cevâz ile hareketli olmaktadır. İkincisi ise, illetten sâdır olan sıfat vâcip olduğunda, şüphesiz ki bu vücûb dolayısıyla başka bir illetten müstağnî olur. Binâenaleyh bunun benzerini bizim meselemizde de söylemelisiniz."

Bu metot, bir başka şekilde de şöyle ortaya konulabilir: "Eğer, Allah Teâlâ ilimle âlim olsaydı, ona yani ilimle bilmesine bir yol olurdu. Halbuki buna yol yani imkân yoktur." Eğer, "İlimle âlim olmasına imkân olmadığını nereden çıkarıyorsunuz?" diye itiraz ederse, bunu "ilim ve diğerlerinin illetten müstağnî olduklarını isbat etmenin yolu, sıfatın yenilenmesinin câiz olmasıdır. Halbuki bu sıfat, Allah Teâlâ için vâciptir." şeklinde cevaplarız.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم، هو أن هذه الصفة واجبةٌ لله تعالى، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما هو أن هذه الصفة راجعةٌ لله تعالى، والثاني أن الصفة متى وجبت بوجوبها عن العلة.

أما الذي يدل على أن هذه الصفة واجبةٌ لله تعالى، فهو أنها لو لم تكن واجبةً لكانت جائزة، وهذا يوجب أن يكون القديم تعالى عالماً بعلمٍ محدث، وقد أبطلنا ذلك من قبل.

وأما الذي يدل على أن الصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة فصفة العلة؛ فإنها لما كانت واجبةً استغنت بوجوبها عن العلة، فكل ما شاركها في الوجوب وجب أن يشاركها في الاستغناء عن العلة.

فإن قيل: إنما استغنت عن العلة لا لوجوبها، بل لاستحالة قيام العلة بالعلة. قلنا: فكان يجب أن لا يستغني التحيز بوجوبه عن علة لأنه لا يستحيل قيام العلة بالمتحيز، وقد علم خلافه.

وبعد، فإن هذا التعليل لا يتنافى مع ما قلناه، فيعلل الحكم بهما. وفائدة التعليل أن أيهما كان ثبت الحكم.

فإن قيل: هذا باطلٌ بالصفة الصادرة عن الله نحو كونه متحركاً؛ فإنها تجب ولا يستغنى عن العلة. قلنا: هذا لا يلزمنا لوجهين؛ أحدهما أن الجسم حصل متحركاً مع الجواز لا مع الوجوب، بخلاف مسألتنا. والثاني أن الصفة الصادرة عن العلة لما وجبت لا جرم استغنت بوجوبها عن علةٍ أخرى، فقولوا مثل ذلك في مسألتنا.

وقد تُورَد هذه الطريقة على وجهٍ آخر فيقال: لو كان الله تعالى عالماً بعلم، لكان إليه طريق ولا طريق إلى ذلك. فإن قال: ومن أين أنه لا طريق إليه؟ قلنا: لأن الطريق إلى إثبات العلم وغيره من العلل تجدد الصفة مع الجواز، وهذه الصفة واجبةٌ لله تعالى.

Şayet: "İkinci bir ilâhı red noktasında aynı metoda dayanması sebebiyle Ebü'l-Kâsım el-Belhî'yi kınayıp 'burada böyle bir şeye nasıl dayandı?' diye sormadınız mı?" derlerse, cevap olarak: "Çünkü ikinci birinin varlığını sâbit görmüş, ancak ona ulaşan yolu tercih etmemiş olabilir. Zira söz konusu yol, onun fiilidir. Fiili ise ilmin aksine onun irade ve kastına bağlıdır. İlim ise maksada ulaştıran zorunlu bir illettir (illet-i mûcibe). Onun isbatı, ancak kendisine ulaşılacak bir yol olduğunda câizdir. Bunlar, birbirinden böylece ayrıldılar." deriz.

Kādî Abdülcebbâr, kısaca özetlediğimiz bu konuyu açıklama sadedinde Allah'ın sıfatlarından her biri hakkında bazı özel şeyler söyledi:

Bu konuda sözün özeti şudur: Eğer Allah Teâlâ, hayat ile hay olsaydı, -halbuki bu durum ancak idrâkte idrâk mahallini (bedeni) bir şekilde kullanmakla mümkün olur- cisim olması gerekirdi. Bu ise muhâldir.

Kudret hakkındaki söz de böyledir. Çünkü kudretle fiil, ancak onun mahallini fiilde veya fiilin sebebinde kullanmakla mümkün olur. Bu durumda da Allah Teâlâ'nın arazlara mahal olan bir cisim olması gerekir. Bu ise câiz değildir.

İlme gelince, onun ortaya konulması için iki yol vardır. Bunlardan biri; Eğer Allah Teâlâ ilimle âlim olsaydı, ilminin bizim ilmimize ve bizim ilmimizin de O'nun ilmine benzer olması gerekirdi. Bu ise, her ikisinin de kadîm veya her ikisinin de hâdis olmalarını gerektirirdi. Çünkü birbirlerine misl olan iki şeyin, kıdem ve hudûsta birbirlerinden ayrılması câiz değildir. Bu ise muhâldir.

Bu isbat tarzı iki esasa dayanmaktadır: Birincisi şudur: Eğer, Allah Teâlâ ilim sıfatıyla âlim olsaydı, O'nun ilminin bizim ilmimize denk, bizim ilmimizin de O'nun ilmine denk olması gerekirdi. İkincisi ise, birbirine denk olan şeylerin kıdem ve hudûs konusunda ayrılmalarının câiz olmayışıdır.

Birinciyi kanıtlayan husus şudur: Allah Teâlâ'nın, ilimle âlim olduğu kabul edildiği takdirde söz konusu ilimde, bizim ilmimizin taalluk ettiklerinden bir şeyin bulunması gerekir. Bu ise, onların birbirlerine denk olmalarını gerektirir. Zira bu iki ilmin, mümkün olan en özel durumda bir müteallike taalluk etmeleri durumunda birbirlerine denk olmaları gerekir. Aksi durumda onların karşısına bir zıd (hasım) çıkacak olsa, her ikisini birden ortadan kaldırır. Halbuki bir şeyin, birbirlerine zıd olmayan farklı iki şeyi nefyetmesi câiz değildir.

فإن قيل: ألستم قد عِبتُم على أبي القاسم البلخي اعتماده على هذه الطريقة في نفي الثاني، فكيف اعتمد نحوها ههنا؟ قلنا: لأن الثاني يجوز أن يثبت ولا يختار ما هو طريقٌ إليه، إذ الطريق إليه إنما هو فعله، وفعله موقوفٌ على اختياره وقصده، بخلاف العلم لأنه علةٌ موجبة لما هو طريقٌ إليها، فلا يجوز إثباته إلا وكان إليه طريق فافترقا.

ثم إنه رحمه الله فصل هذه الجملة التي أجملناها، وتكلم على كل واحدة بكلامٍ يخصه.

وجملة القول في ذلك هو أنه تعالى لو كان حياً بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك محال.

وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلاً للأعراض، وذلك لا يجوز.

وأما العلم فقد يسلك فيه طريقان اثنان؛ أحدهما هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدمٍ ولا حدوث، وذلك محال.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، والثاني أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدمٍ ولا حدوث.

أما الأول فالذي يدل عليه هو أنه تعالى إذا كان عالماً بعلم، لا بد في ذلك العلم من أن يكون متعلقاً بما تعلق به علمنا وهذا يقتضي تماثلهما؛ لأن العلمين إذا تعلقا بمتعلقٍ واحد على أخص ما يمكن كانا مثلين، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما جميعاً، والشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين.

Şayet, bunun ayrı ayrı iki âlimde değil, sadece bir âlimde gerekeceği söylenirse, şöyle deriz: Onları bilen iki varlığın farklı oluşu, sadece vücûb hâlinde birbirinden farklılığını gerektirir. Hilâf ve vifâkın gerektiği durumda ise iftirâk ve ittifakın herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Bu nedenle farklı iki varlığın bir mekânda, benzer iki varlığın da ayrı mekânlarda bulunmaları mümkündür. Çünkü bunların arasında, zıtlık (tenâfi) veya zıtlık yerine geçecek bir durum yoktur.

Birbirine denk olan şeylerin kıdem ve hudûsta iftirâkının câiz olmadığına delâlet eden şeylere gelince; bunlar kıdem, hilâf ve vifâkın vukû bulduğu sâbit olan hususlardandır. Kendisiyle hilâf ve vifâkın vukû bulduğu bir sıfatta farklı olanların ittifakı ve denk olanların da iftirâkı câiz değildir. Böylece söylediğimizin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Geriye sadece şu husus kalmaktadır: Allah Teâlâ, eğer ilimle âlim olsaydı, ilminin bizim bilgimize denk olması gerekirdi. Ayrıca bu durum, her ikisinin de kadîm veya hâdis olmalarını gerektirirdi. Bu ise muhâldir.

İkinci yol ise şudur: Eğer Allah Teâlâ ilim ile âlim olsaydı, ya tek ilimle ya sayılı ilimlerle ya da sonsuz ilimlerle âlim olurdu. Nihayetsiz ilimlerle âlim olması câiz değildir. Çünkü (Allah dışında) sonsuz olanın varlığı (vücûdu) muhâldir. Sayılı ilimlerle âlim olması da câiz değildir. Çünkü ilimlerin sayılı olması, bilinenlerin de sayılı olmasını gerektirir. Tek ilimle âlim olması da câiz değildir. Çünkü tek ilmin, birden daha çok müteallike tafsilî bir şekilde taalluk etmesi câiz değildir. Bütün bunların sonucunda Allah Teâlâ'nın asla ilimle âlim olmaması gerekmektedir.

Eğer: "Bir ilmin, tafsîlî bir şekilde birden fazla müteallike taalluk etmesinin câiz olmadığını nereden çıkarıyorsunuz?" denirse, şöyle deriz: "Çünkü o, birden fazlasına veya sınırsız olana taalluk edecek olsa, sonsuz olana ve itikad gibi sayılı olana taalluk ettiği gibi, bu şekilde olmayana da taalluk etmesi câiz olur, Bu ise muhâldir.

Birinin bilinmesi mümkün, diğerinin bilinmesi ise mümkün olmayan iki mâlûm düşünelim. Bu da bir ilmin, tafsîlî olarak bir müteallikten daha fazlasına taalluk etmeyeceğini gösterir.

فإن قيل: هذا إنما كان يجب إذا حصلا لعالمٍ واحد، فأما إذا تغاير العالمان فلا. قلنا: تغاير العالمين بهما لا يوجب افتراقهما إلا في كيفية الوجوب، والافتراق في ذلك والاتفاق فيه مما لا حظ له في اقتضاء الخلاف والوفاق، ولهذا صح وجود المختلفين في محلٍّ واحد، ووجود المثلين متغايرين لأنه لا تنافي بينهما، ولا ما يجري مجرى التنافي.

وأما الذي يدل على أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدمٍ ولا حدوث، هو ما قد ثبت أن القدم مما يقع به الخلاف والوفاق، والصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق، لا يجوز اتفاق المختلفين ولا افتراق المثلين فيها، فصح ما قلناه. وباقٍ أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وهذا يقتضي أن يكونا قديمين أو محدثين، وذلك محال.

والطريقة الثانية هي أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان لا يخلو؛ إما أن يكون عالماً بعلمٍ واحد، أو بعلومٍ منحصرة، أو بعلومٍ لا نهاية لها. لا يجوز أن يكون عالماً بعلومٍ لا تتناهى لأن وجود ما لا يتناهى محال، ولا يجوز أن يكون عالماً بعلومٍ منحصرة لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات، ولا أن يكون عالماً بعلمٍ واحد لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من من متعلقٍ واحد على طريق التفصيل، فيجب أن لا يكون عالماً بعلمٍ أصلاً.

فإن قيل: ومن أين أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلقٍ واحد على طريق التفصيل؟ قلنا: لأنه لو جاز أن يتعدى في التعلق من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له وبالشيء على ما ليس به كما يتعلق به كالاعتقاد، وذلك محال.

وبعد، فما من معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر، وهذا يدل على أن العلم الواحد لا يتعلق بأزيد من متعلقٍ واحد على طريق التفصيل.

Şayet muhatabımız: "Fer'i bilenin, aslı da muhakkak bildiği bilinen bir husus iken; ayrıca müdrekâtı idrâk edenin, onların tümünü bilmesi gerekirken ve onun bunların bir kısmını bilip bir kısmını bilmemesi câiz değilken, bu sözünüz nasıl câiz oluyor? Bu da söylediklerinizi nefyeder." derse; ona şöyle cevap verilir: Birinciye gelince, burada bir karışıklık (lübs) söz konusu olup, onun bir kısmını bilip bir kısmını bilmemesi câiz değildir. Dolayısıyla bu, söylediğimiz hususta nefyedici değildir."

Muhâlifimiz bu konuda bazı deliller ileri sürmüştür. Onların delil zannıyla ileri sürdükleri iddialar iki amaca yöneliktir. Onlar, bunların bir kısmıyla Allah Teâlâ'nın ilim ile âlim olduğuna ibtidâen istidlâlde bulunmuşlardır. İkincisiyle de, "Allah ilimle âlimdir" görüşünü sürdürebilmek için bizim "Allah, zâtıyla âlimdir" sözümüzü iptal etmek istiyorlar.

Onların şu sözü kendilerinin birinci tür delillerindendir: Allah Teâlâ'nın âlim olduğu açık bir gerçektir. Bu durumda O'nun ilimle âlim olması gerekir. Çünkü âlim, ilmi olan demektir. Zira biz, duyulur alanda sadece ilmi ile âlim olanı görüyoruz. Duyular ötesinde de durum aynıdır. İlimdeki bu durum, hareketle de geçerlidir. Duyulur âlemde hareketli kişiyi ancak hareketle müteharrik gördüğümüz gibi, gayb âleminde de bunun benzeri gerekir. Bizim meselemizde de durum aynıdır.

Çok kere şöyle dediler: Duyulur âlemde siyah rengin sadece siyah olması câiz olduğu gibi, bunun benzerinin bütün yerlerde geçerli olması gerekir. Aynı şekilde bizim aramızda cisim uzunluk, genişlik ve derinlikle var olduğu gibi, gayb âleminde de böyle olması gerekir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın âlim olması konusunda da, bu husus geçerlidir. Bu da, bizim söylediğimizin doğru olduğunu gerektirmektedir.

Bunu değişik şekillerde dile getirerek sürekli olarak şöyle diyorlar: "İlim, zâtın âlim oluşunun illetidir. İllette tard ve akis[119] gerekir. Bu da her âlimde ilimle âlim olmayı gerektirir. Bizim kastettiğimiz de budur. Bu hususta durum hareketteki durum gibidir. Nasıl ki o (hareket), cismin müteharrik olması konusunda illet olduğu için, onda tard ve akis gerekti ve her hareketli varlıkta hareket ile müteharrik olma vâcip oldu ise; aynı şekilde siyahın siyah olmasında illet olması dolayısıyla siyahta da tard ve akis gerekir. Böylece her siyahın, siyah ile siyah olması söz konusu olur. Sözünü ettiğimiz mesele de bunun gibidir."

فإن قال: كيف يصح قولكم هذا ومعلومٌ أن من عرف الفرع عرف الأصل لا محالة، وكذلك فمن أدرك المدركات فإنه يجب أن يعلمها كلها، حتى لا يجوز أن يعلم البعض دون البعض وهذا ينفي ما ذكرتموه؟ قيل له: أما الأول فلا يصح أن يعلم بعضها ولا يعلم البعض بأن يكون هناك لبس فلا يقدح ذلك فيما قلناه.

وقد تعلق المخالف في هذا الباب بشبه، وشبههم على ضربين؛ أحدهما ما يستدلون به ابتداءً على أنه تعالى عالمٌ بعلم، والثاني ما يريدون به إبطال كلامنا في أنه تعالى عالمٌ لذاته حتى يبقى لهم أنه تعالى عالمٌ بعلم.

فمن الضرب الأول قولهم: قد ثبت أنه عالم فيجب أن يكون عالماً بعلم لأن العالم من له العلم. يبين ذلك أنّا لم نرَ في الشاهد عالماً إلا بعلم، فكذلك في الغائب، وصار الحال فيه كالحال في الحركة، فكما أنّا لم نرَ في الشاهد متحركاً إلا بحركةٍ وجب مثله أن يكون في الغائب، كذلك في مسألتنا.

وربما قالوا: لما لم يجز أن يكون في الشاهد أسود إلا بسواد، وجب مثله في جميع المواضع، وكذلك فلما لم يكن الجسم فيما بيننا إلا بالطول والعرض والعمق وجب مثله في الغائب، كذلك يجب في كونه تعالى عالماً، وهذا يقتضي صحة ما قلناه.

وربما يرددون ذلك على وجهٍ آخر فيقولون: إن العلم علة في كون الذات عالماً، والعلة يجب فيها الطرد والعكس، وهذا يوجب في كل عالم أن يكون عالماً بعلم، وفي ذلك ما نريده. وصار الحال فيه كالحال في الحركة، فكما أنها لما كانت علة في كون الجسم متحركاً، وجب فيها الطرد والعكس، حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركاً بحركة، وأيضاً فإن السواد لما كان علة في كون الأسود أسود، وجب فيه الطرد والعكس، حتى وجب في كل أسود أن يكون أسود بسواد، كذلك في مسألتنا.

Daha önce geçtiği üzere, cisim ve fâil konularında da aynı şeyleri söylediler. Bu konuda onlara verilecek cevap şu şekildedir: "Duyulur âlemdeki birinin ilimle âlim olduğunun delilini söylemediniz ki, bu iddianızı gâibe uygulayabilesiniz!"

Eğer: "Bu konuda aramızda herhangi bir ihtilâf yok. Dolayısıyla tartışma konusunun ne olduğunu söyler misiniz?" derlerse, cevâben: "Bu tartışmada bizim doğru kabul ettiğimiz bir maksadımız var. Bu nedenle siz ona delil getirin!" deriz.

"Onun delili, bizden birinin âlim olmaması mümkün iken, âlim olmasıdır. Burada durum da, şart da birdir. Elbette onun âlim olmasını sağlayan kendisine ve mekânına ait bir şeyin olması gerekir. Aksi takdirde onun âlim olup olmaması eşit olurdu. Sözü edilen şeyden maksat, bir mânanın olmasıdır ki, o da ilimdir." derlerse; "Bu kabul edilen bir husustur ancak Allah Teâlâ hakkında geçerli değildir. Çünkü O, cevâz yoluyla değil, vücûb yoluyla âlimdir. Bu durumda gâibi şâhide kıyas etmek mümkün değildir." diye cevap veririz.

Eğer, bunun delilini "Âlim, hakikatte ilmi olan" şeklinde sunarlarsa; onu: "Bu, Allah Teâlâ için ilim isbatı konusunda müstakil bir delildir. Şayet birinci delilin yanlışlığı ortaya konulmuş olmasaydı, ona müracaata gerek kalmazdı" şeklinde cevaplarız.

Şayet: "Âlim (kelimesi), ilimden türetilmiştir. Bu da Allah Teâlâ'nın ilimle âlim olduğuna delâlet eder." derlerse: "Bu da diğerleri gibi aldatıcı bir delil olup, onu ancak Allah Teâlâ için ilim isbatında zikretmek mümkündür. Zikrettiğiniz sözde delilden ona intikal etmek, söz konusu delilin yanlışlığını ortaya koyar." deriz.

Hasımlarımızın ortaya koydukları sözde delillere dönerek şöyle diyoruz: "Duyulur âlemde sadece ilimle âlim olanı gördük, durum gâipte de böyledir" sözünüz soyut olup, bunun sözünü ettiğimiz konularda geçerliliği yoktur. Şöyle ki, duyulur âlemde yalnızca ilimle âlim olanı gördüğünüz gibi, onu sadece kalbi olan bir cisim olarak da bulursunuz. Öyleyse bunun benzeri ile gayb hakkında da hükmedin. Onların, bunu müteharrik için uygulamasına gelince, bu doğru değildir. Çünkü aralarında şöyle bir fark vardır: İster şâhidde isterse gâipte olsun, müteharrikler mutlaka cevâz üzere hareket etmektedirler. Dolayısıyla öncelikle hareketin isbatı gerekir. Halbuki bizim meselemizde durum böyle değildir.

وهكذا قالوا في الجسم والفاعل على ما تقدم. والأصل في الجواب عن ذلك وهو أن يقال لهم: ما الدليل على أن أحدنا عالمٌ بعلم حتى تقيموا عليه الغائب؟

فإن قالوا: لا خلاف بيننا وبينكم في ذلك فما وجه المنازعة؟ قلنا: لنا في هذه المنازعة غرضٌ صحيح فدلوا عليه.

فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أن أحدنا حصل عالماً مع جواز أن لا يحصل عالماً، والحال واحدةٌ والشرط واحد، ولا بد من أمرٍ ومُخصِّصٍ له ولمكانه حصل عالماً وإلا لم يكن بأن يحصل عالماً على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو العلم. قلنا: هذه طريقة مرضية إلا أن هذا غير ثابت في حق القديم تعالى؛ لأنه تعالى حصل عالماً مع الوجوب لا مع الجواز، فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه.

فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أن العالم حقيقةً من له العلم. قلنا: هذه شبهةٌ مستقلةٌ لنفسها في إثبات العلم لله تعالى؛ فلولا فساد الشبهة الأولى وإلا لما وقعت الحاجة إلى الانتقال إليها.

فإن قالوا: إن العالم مشتقٌّ من العلم، وهذا يدل على أنه تعالى عالمٌ بعلم. قلنا: هذه أيضاً شبهةٌ مغررة يمكن أن تذكر في إثبات العلم لله تعالى، والانتقال عن شبهة ذكرتموها إليها يؤذن بفساد تلك الشبهة.

ثم نعود إلى الكلام على ما أورده من الشبه فنقول: قولكم: إنا لم نرَ في الشاهد عالماً إلا بعلم فكذلك في الغائب، هو اعتمادٌ على مجرد الوجود وذلك مما لا يصح في مثل هذه المواضع. يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا في الشاهد عالماً إلا بعلم، فكذلك لم تجدوه إلا جسماً ذا قلب، فاحكموا بمثله في الغائب. وأما قياسهم ذلك على المتحرك فلا يصح؛ لأن الفرق بينهما هو أنه ما من متحرك شاهداً كان أو غائباً إلا وقد حصل متحركاً مع الجواز، فلم يكن بد من إثبات حركة، وليس كذلك في مسألتنا؛

Çünkü ilmin isbatının vâcip olması için "her âlim cevâz yoluyla âlim olmuştur" denilmesi gerekir. Bu ise mümkün değildir. Görüldüğü üzere aralarındaki fark açıktır.

Onların, siyah konusunda söyledikleri ise hakikatten daha da uzaktır. Çünkü bu konudaki durum, siyahın merciinin ancak kendisine siyah hulûl etmiş mahalle göre değiştiği, şeklindedir. Bu konuda siyah, hakikate benzer. Hakikatler ise, bizim meselemizin aksine değişmezler. Halbuki ilim, âlim oluşu hususunda hakikat gibi değildir.

Fâil konusunda zikredilenlere gelince, onlar da sahih değildir. Çünkü fâilin, fâil oluşu dolayısıyla özel bir hâli yoktur ki, onun bu hâle bazen sahip olduğu, bazı durumlarda da sahip olmadığı söylenebilsin. Âlimde ise durum böyle değildir. Çünkü onun âlim oluş bakımından özel bir hâli vardır. Buna karşın kâdir cihetinden hakikatin vukûu, fâil oluşundaki hakikat gibidir. Bu nedenle farklı değillerdir. Cisim hakkında söylenecekler de böyledir.

Onların: "İlim, zâtın âlim oluşunda illettir" sözlerine gelince, illette tard ve akis yani yüklem ve konunun yer değiştirmesi gerekir. Bu da her âlimde ilimle âlim olmayı gerektirir. Bunun harekete kıyası mümkündür. Çünkü o, cismin müteharrik olmasında illet olduğunda, her müteharrikin hareketle müteharrik olması için onda tard ve akis gerekti. Deriz ki: Bu söyledikleriniz doğru değildir. Çünkü bu, illette tard ve akis gerektiği için değil, ancak cismin müteharrik olması hâlinde vâcip olur. Ayrıca, sadece cevâz yoluyla müteharrik olan her cismin, durum ve şartlar aynı iken mutlaka müteharrik olması gerekmez. Dolayısıyla onda muhakkak hareketin isbatı gerekir. Bizim meselemizde ise durum böyle değildir. Zira "her âlimin, âlim olmaması da câiz iken mutlaka böyle olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bu sıfat Allah Teâlâ'ya vâciptir. Bu iki farklı hususu birbirine karıştırma!

Eğer "Zikrettiğimize delâlet eden şey siyahtır, çünkü o, siyahın siyah olmasında illet olduğunda tard ve akis oluşmuştur" derseler; cevap olarak bunun doğru olmadığını söyleriz. Çünkü bu, siyah illet olduğu ve illette tard ve akis bulunduğu için değil, aksine siyahın merciinin, kendisine siyah yerleşmiş mahalle göre değişmesi ile değişmesi sebebiyle vâcip olmuştur ve bu durumda şâhid ve gâibe göre farklılık olmaz. Bu şöyle açıklanır: Siyah, siyah oluşundan dolayı bir konuma sahip değildir ki, onda siyahın varlığına sebep olsun. Böylece muhatabımızın ortaya koyduğu husus fâsit olmuş olmaktadır.

لأنه لا يمكن أن يقال: ما من عالمٍ إلا وقد حصل عالماً مع الجواز حتى يجب إثبات العلم، فالفرق بينهما ظاهر.

وأما ذكره في الأسود فأبعد؛ لأن الحال في ذلك إنما يختلف من حيث أن المرجع بالأسود إلى محلٍّ حله السواد، وكان السواد كالحقيقة في ذلك، والحقائق لا تختلف، بخلاف مسألتنا، فإن العلم ليس بحقيقة في كونه عالماً.

وأما ما ذكروه في الفاعل فلا يصح أيضاً؛ لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال، حتى يقال: إنه إنما يستحق تلك الحال لأمرٍ دون أمر، وليس كذلك في العالم فإنه له بكونه عالماً حالاً. على أن وقوع الحقيقة من جهة القادر، كالحقيقة في كونه فاعلاً، فلذلك لم يختلف، وكذا الكلام في الجسم.

وأما ما قالوه من أن العلم علة في كون الذات عالماً، والعلة تجب في الطرد والعكس، وهذا يوجب في كل عالم أن يكون عالماً بعلم، وقياس ذلك على الحركة، فإنها لما كانت علة في كون الجسم متحركاً وجب فيها الطرد والعكس، حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركاً بحركة. قلنا: هذا الذي ذكرتموه لا يصح؛ لأن ذلك إنما وجب في كون الجسم متحركاً، لا لأن العلة يجب فيه الطرد والعكس، بل لأنه ما من جسم إلا وقد حصل متحركاً مع جواز أن لا يحصل متحركاً، والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من إثبات حركة، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأنه لا يمكن أن يقال: ما من عالم إلا وقد حصل عالماً مع جواز أن لا يحصل كذلك، لأن هذه الصفة واجبة لله تعالى، ففارق أحدهما الآخر.

فإن قالوا: الذي يدل على ما ذكرناه السواد؛ فإنه لما كان علة في كون الأسود أسوداً اطرد وانعكس. قلنا: هذا لا يصح لأن ذلك إنما وجب لا لأن السواد علة، والعلة تطرد وتنعكس، بل لأن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد فلا يختلف شاهداً وغائباً. يبين ذلك أن الأسود ليس بكونه أسود حال حتى يعلل بوجود السواد فيه، فيفسد ما أورده.

Onların şu sözü de bu türdendir: "Muhakkak ki âlimin bir hakikati olmalıdır. Bu, ya zikrettiğiniz gibi, kendisinden fiilin muhkem ve sağlam bir şekilde vukûu mümkün olan biridir ki, bu sahih değildir. Çünkü bizden biri, başkasının fiilini bildiği halde, söz konusu fiilin ondan muhkem ve sağlam bir şekilde vukûu mümkün olmaz. Böylece geriye söylediğimiz gibi sadece onun hakikatinin ilim sahibi birisi olması ihtimâli kalır.

Buna cevap olarak şöyle demek gerekir: Bu, ibârelerle mânalara ulaşma çabasıdır. Bu ise, daha sonra açıklayacağımız gibi câiz değildir.

Sonra, âlimin hakikatinin, -ona kâdir olduğunda- kendisinden fiil muhkem ve sağlam bir şekilde vukû bulan kimse olduğunu inkâr etmediniz. Bu hususta başkasının fiili gerekmez. Çünkü başkası ona kâdir değildir. Şayet kâdir olacak olsa, onu ihkâm ve ittisâk üzere yani sağlam ve yerli yerinde yapma imkânına kavuşur.

Ayrıca şayet ilim, âlimde mevcud olan bir hakikat olsaydı, onlardan birini (yani ilim veya âlimi) bilenin, diğerini de bilmesi vâcip olurdu. Halbuki sağır olan ve arazları inkâr eden kişilerde olduğu gibi, insanlar içinde ilmi tanımadığı halde, âlimi âlim olarak tanıyanlar vardır. Çünkü bu tür kişiler, zihinlerinde ilim kavramı olmadığı halde âlimi âlim olarak bilmektedirler.

Şu da var ki, ilim kişinin âlim olmasını gerektiren şeylerdendir. Onlar, âlimi "ilmi olan kişi" diye tefsir ettiklerinde, iki bilinmeyen şeyden birini diğerine aktarmış oldular.

Onların şu sözü de bu türdendir: Allah Teâlâ'nın âlim olduğu sâbittir. Âlim de ilimden türemiştir. Bu durumda Allah'ın ilim ile âlim olması gerekir. Bu, "dârib" örneğine benzer. Çünkü bu kelime, "darb" kökünden türemiş olduğuna göre, her dâribin darb sahibi olması gerekir. Bizim meselemizde de durum böyledir.

Cevap olarak deriz ki: Bu ibârelerde mânalara (sıfatlara) ulaşma gayreti bulunmakta olup, vâcip olan için geçerlidir. Bu, bir şeyin önce bilindiğini, sonra ibâre ile ifade edildiğini açıklar. Halbuki siz bu hükmü tersine çevirdiniz.

Sonra şayet Allah Teâlâ Arapları yaratmasaydı veya onları dilsiz yaratsaydı, onu ilim ile âlim olarak bilmeniz gerekmeyecek miydi? Durum söylediğimiz gibi iken, hangi gerekçe ile böyle bir istidlâlde bulunuyorsunuz?

ومن هذا الضرب قولهم: إن العالم لا بد له من حقيقة، فلا يخلو؛ إما أن تكون حقيقته من يصح منه إيقاع الفعل على وجه الإحكام والاتساق على ما ذكرتموه، وذلك ليس بصحيح؛ لأن أحدنا مع كونه عالماً بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق. فلم يبقَ إلا أن تكون حقيقته من له العلم على ما نقول.

والأصل في الجواب عن ذلك هو أن يقال لهم: هذا توصل بالعبارات إلى المعاني، وذلك مما لا يجوز لما سنبينه من بعد.

وبعد، فما أنكرتم أن حقيقة العالم من يصح منه إيقاع الفعل محكماً متسقاً إذا كان قادراً عليه، فلا يلزم على هذا فعل الغير لأنه ليس بقادرٍ عليه، حتى لو قدر عليه لأمكنه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق؟

وبعد، فلو كان حقيقة في العالم لوجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر في الحد والمحدود، ومعلومٌ أن في الناس من يعلم العالم عالماً وإن لم يعلم العلم، كالأصم ونفاة الأعراض وغيرهم، فإنهم علموا العالم عالماً وإن لم يخطر ببالهم العلم.

وعلى أنهم إذا فسروا العالم بمن له العلم، والعلم مما يوجب كون الذات عالماً، فقد أحالوا أحد المجهولين إلى الآخر.

ومن هذا الضرب قولهم: قد ثبت أنه تعالى عالم، والعالم مشتقٌّ من العلم، فيجب أن يكون عالماً بعلم. وصار هذا كالضارب، فإنه لما كان مشتقاً من الضرب، وجب في كل ضارب أن يكون ذا ضرب، كذلك في مسألتنا.

قلنا: هذا توصلٌ بالعبارات إلى المعاني وذلك على الواجب. يبين ذلك أن الشيء يُعلَم أولاً ثم يُعبَّر عنه بعبارة، وأنتم قد عكستم هذه القضية.

وبعد، فلو لم يخلق الله تعالى العرب، أو خلقهم خرساً، أليس كان يلزمكم أن تعلموه عالماً بعلم، فبأي شيءٍ كنتم تستدلون على ذلك والحال ما قلناه؟

Ayrıca âlim, ilimden türemiş olsaydı, kendisinden türediği kökü bilmek, türevi bilmekten önce gelmesi gerekirdi. Tıpkı "dârib" de "darb" kökünden türemiş olması sebebiyle, kendisinden türeyeni (darbı) bilmenin, türevi (dâribi) bilmekten önce gelmesi gibi. Çünkü daha önceden darbın vukûunu bilmediğimiz takdirde, onu dârib olarak nitelemekteyiz. Bunun meselemizde de uygulanması gerekir.

Onların, ilmi: "kişinin âlim olmasını gerektiren mâna" şeklinde tarif etmedikleri bilinmektedir. Bu lafzı onlar bazen âlim, bazen de mâlûm anlamında kullanarak şöyle diyorlar: "Bu, benim ilmimle yani "onu bilici olmam" sayesinde gerçekleşti." Çoğu kere de şöyle diyorlar: "Bu, Ebû Hanîfe'nin ilmidir, Şâfiî'nin ilmidir." Böyle demek sûretiyle, "onların mâlûmudur" anlamını kastediyorlar. Bu durumda "âlim" sözümüzün ilimden türemiş olduğu nasıl söylenebilir?

Ayrıca bu savunma tarzı, onların aleyhlerine olarak Allah hakkında birçok ilim isbat etmelerini gerektirir. Nitekim "âlim" sözümüz iştikak yoluyla ilim ifade ettiği zaman, "a'lemu" (daha çok bilir) sözümüzün, ilimlerin daha fazlasını ifade etmesi gerekir. Halbuki söz konusu topluluk, bunu söylemiyor. Çünkü onlara göre Allah Teâlâ bir ilim ile âlimdir.

Yine onlar şöyle demektedir: Bizden birinin Allah Teâlâ'yı âlim olarak bilmesi ya zâtına ait bir ilme ya da zâtından ayrı bir mânaya taalluk eder. Sadece zâtına taalluk etmesi câiz değildir. Çünkü bizden biri, âlim olduğunu bilmediği halde, Allah'ın zâtını bilir. Bu durum, söylediğimiz gibi, Allah'ın zâtı dışında bir mânaya taalluktan başka bir şey değildir.

Buna cevap teşkil eden karşı görüşümüz şu şekildedir: Allah'ın ilmi, O'nun zâtına veya zâtı dışında bir mânaya değil, sıfat yönüyle O'nun zâtına taalluk eder. Bizden birinin cisimlerin hudûsunu bilmesi hakkında bunu söyleriz. Çünkü o, cismin zâtına taalluk etmez. Muhakkak ki o, muhdes olduğunu ve kendi dışında bir mâna olmadığını bilmese bile, kendi zâtını bilir. Çünkü muhdesin, bir mâna sebebiyle muhdes olması imkânsızdır. Zira bu mâna, ma'dûm olacak olsa, adem başlangıçsız olduğu için, muhdesin kıdemi gerekir, kadîm olması hâlinde de aynı durum söz konusu olurdu. Şayet muhdes olacak olsa, kendine ait bir şeyde cisimle ortak olur, bunun sonucunda da söz konusu mânaya muhtaç olurdu. Bu sebeple de onun başka bir mâna dolayısıyla muhdes olması gerekir ve durum böyle devam edip giderdi.

وبعد، فلو كان العالم مشتقاً من العلم لوجب أن يسبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق، كما في الضارب؛ فإنه لما كان مشتقاً من الضرب سبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق، حتى ما لم نعلم وقوع الضرب من قبله لم نعلمه ضارباً، فكان يجب مثل ذلك في مسألتنا.

والمعلوم أنهم لا يعرفون العلم معنى يوجب كون الذات عالماً، وإنما يستعملون هذه اللفظة في العالم مرة، وفي المعلوم مرةً أخرى. يقولون: جرى هذا بعلمي، أي وأنا عالمٌ به. وربما يقولون: هذا علم أبي حنيفة وعلم الشافعي، أي معلومهما، فكيف يقال: إن قولنا عالمٌ مشتقٌّ من العلم؟

وبعد، فإن هذه الطريقة توجب عليهم أن يثبتوا لله تعالى علوماً كثيرة؛ لأن قولنا: عالم، إذا أفاد العلم من طريق الاشتقاق. فقولنا: أعلم، لا بد من أن يفيد زيادة العلوم، والقوم لا يقولون بذلك لأن عندهم أن الله تعالى عالمٌ بعلمٍ واحد.

ومنها هو أن قالوا: إن أحدنا إذا علم القديم تعالى عالماً فلا يخلو؛ إما أن يتعلق علمٌ بذاته، أو بمعنى سوى ذاته. لا يجوز أن يتعلق بذاته فقط؛ لأن أحدنا يعلم ذاته تعالى، وإن لم يعلم كونه عالماً فليس إلا أنه متعلق بمعنى سوى ذاته، وهذا الذي نقوله.

والأصل في الجواب عن ذلك أن علمه هذا لا يتعلق بذاته تعالى فقط ولا بمعنى سوى ذاته، وإنما يتعلق بذاته على الصفة، كما نقوله في علم الواحد منا بحدوث الأجسام؛ لأنه لا يتعلق بذات الجسم، فقد كان يعلم ذاته وإن لم يعلم كونه محدثاً، ولا بمعنى سوى ذاته لاستحالة أن يكون المحدث محدثاً لمعنى؛ لأن ذلك المعنى لو كان معدوماً والعدم بلا ابتداء، فيلزم قدم المحدث وكذلك إن كان قديماً، وإن كان محدثاً فقد شارك الجسم فيما له ولأجله احتاج إلى هذا المعنى، فيجب أن يكون محدثاً لمعنى آخر فيتسلسل.

Eğer: "Bu, Allah Teâlâ'nın hâl ve sıfat olarak âlim olduğunu açıklar. Biz ise bunu kabul etmiyoruz. Dolayısıyla siz bunu kanıtlayın" denirse; cevâben şöyle deriz: Bu konu şu şekilde kanıtlanır: Herhangi birimizin bir şeyi, kalbinin bir bölümünde bulunan bir ilimle bilmesi ve kalbinin bir başka bölümünde bulunan cehil ile de bilmemesi muhâldir. Şayet onlar, Allah için birbirine zıd iki sıfatı gerektiriyorlarsa böyle, aksi durumda ise mümkündür.

Eğer "Birbirlerine zıd olan bu iki sıfatın bir araya gelmesi imkânsızdır." denirse, şöyle deriz: "Onların birbirlerine zıd oluşu ya zâttan veya mahalden dolayıdır. Şayet zâttan dolayı ise, biz de aynı şeyi söylüyoruz. Eğer mahalden dolayı ise, bu ihtimâl, mahal tek olduğu takdirde imkânsız olur. Burada ise onların mahalleri farklı farklıdır. Böylece onların varlığının, zikrettiğimiz ölçüde sahih olması gerekir. İmkânsız olunca da, beyan ettiğimiz gibi iki mânadan her biri, diğerinin gerektirdiğine zıd bir sıfatı gerektirir. Zâten bizim söylediğimiz de budur.

Şu da onların iddiaları içindedir: Muhkem fiilin sahih oluşu, ilme delâlet eder. Halbuki deliller değişmez. Buna cevabımız ise şu şekildedir: O, zâttan sâdır olan bir hüküm olup, cüz'e (ba'z) ait olana delâlet etmez.

Onların şu sözleri de yine aynı mâhiyettedir: "Bizden, âlim olanın ilme muhtaç oluşu ya bu sıfatın soyut hâlinedir ya da onun câiz oluşunadır. Onun ilme ihtiyacının, bu sıfatın mümkün oluşundan dolayı olduğunu söylemek câiz değildir. Çünkü bu durum câhilde de vardır. Geriye, onun sadece bu sıfatın soyut hâline muhtaç oluşu kalmaktadır. Bu sıfatın soyut hâli, Allah Teâlâ'da bulunmaktadır. Bu nedenle de, O'nun ilimle âlim olması gerekir."

Buna da şu şekilde cevap verilir: "Bizden âlim olanın, ilme ihtiyacı sadece bu sıfatın soyut hâlinden veya onun câiz olmasından dolayı değil, yenilenmemesi câiz iken yenilenmesinden dolayıdır. Bu durum ise Allah Teâlâ hakkında söz konusu olamaz. Dolayısıyla O'nun ilimle âlim olması gerekmez."

Sonra onlara şöyle denir: "Mevcud olan, bir var ediciye muhtaçtır. Bu da ya sırf bu sıfattan ya da onun câiz olmasından dolayıdır. Söz konusu sıfatın cevâzından dolayı buna ihtiyacı câiz değildir. Çünkü cevâz, ma'dûm hakkında da sâbit olup sadece mevcuda ihtiyacı ifade etmez.

فإن قيل: هذا يبين أن له ﷻ بكونه عالماً، حالاً وصفة، ونحن لا نسلم ذلك فدلوا عليه. قلنا: الدليل على ذلك هو ما قد ثبت أن أحدنا يستحيل أن يكون عالماً بالشيء بعلمٍ في جزءٍ من قلبه، وجاهلاً بذلك الشيء بجهلٍ في جزءٍ آخر من قلبه، فلولا أنهما يوجبان للجملة صفتين متضادتين وإلا لما استحال ذلك.

فإن قيل: استحالة اجتماعهما لتضادهما. قلنا: تضادهما لا يخلو؛ إما أن يكون على الجملة أو على المحل. فإن كان على الجملة فهو الذي نقوله، وإن كان على المحل فإنما يستحيل احتماله إذا كان محله واحداً. وههنا قد تغاير بهما المحل فيجب صحة وجودها على الحد الذي ذكرناه، فلما استحال تبيّنا أن ذلك من حيث يوجب كل واحد من المعنيين صفةً معاكسة لما يوجبه الآخر على ما نقوله.

ومما يقولونه: إن صحة الفعل المحكم دلالة العلم، والأدلة لا تختلف. وجوابنا؛ أنه حكمٌ صادرٌ عن الجملة فلا يدل على ما يختص البعض.

ومما يتعلقون به من هذا الضرب قولهم: إن العالم منا محتاجٌ إلى العلم، فلا يخلو؛ إما أن يكون احتياجه إلى العلم لمجرد هذه الصفة أو لجوازها. لا يجوز أن يقال: إن حاجته إلى العلم لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابتٌ في الجهل، فلم يبقَ إلا أن يكون احتياجه إلى ذلك لمجرد هذه الصفة، ومجرد هذه الصفة ثابتٌ في القديم تعالى، فيجب أن يكون عالماً بعلم.

والأصل في الجواب عن ذلك أن العالم منا يحتاج إلى العلم لا لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها، بل لتجددها مع جواز أن لا تتجدد، وهذا غير ثابت في القديم تعالى، فلا يجب أن يكون عالماً بعلم.

ثم يقال لهم: إن الموجود منا يحتاج إلى موجود، فلا يخلو؛ إما أن يكون احتياجه إلى هذا الموجود لمجرد الصفة أو لجوازها. لا جائز أن يكون احتياجه إلى ذلك لجواز هذه الصفة؛ لأن الجواز ثابت في المعدوم فلا يحتاج إلى الموجود،

Geriye onun sadece sırf bu sıfattan dolayı kendisini icâd eden bir mûcide ihtiyacı kalır. Bu, Allah Teâlâ hakkında da sâbittir. Bu durumda onu da icâd eden bir mûcide ihtiyaç gerekir. Nasıl ki onlar: "Bizden biri sırf bu sıfat veya onun cevâzı sebebiyle bir mûcide muhtaç değildir; aksine teceddüd etmemesi câiz iken, bu sıfatın yenilenmesi dolayısıyla buna muhtaçtır. Bu durum ise Allah hakkında geçerli değildir" diyorlarsa; bizim meselemizde de durum aynıdır.

Onların, Allah Teâlâ'nın ilimle âlim olduğu hususunda ilk bakışta ortaya koydukları deliller ve bunlara cevap olarak söylenecekler bunlardan ibârettir.

Onlar, sözde delillerinin ikinci türünü, şu sözlerle dile getiriyorlar: Allah Teâlâ kendiliğinden âlim olsaydı, zâtının ilim sıfatından ibâret olması gerekirdi. Çünkü ilim, ilim olmayandan, O'nun zâtının âlim olmasını gerektirmesiyle ayrılır. Nitekim eğer zâtı bunu gerektirmeseydi, âlim olmazdı. Çok kere bu ifadeyi değiştirerek şöyle de diyorlar: "Eğer Allah, bir mânadan dolayı âlim olsaydı, söz konusu mânanın ilim sıfatı ile beraber olması gerekirdi. Aynı şekilde kendiliğinden âlim olması durumunda da zâtında ilim sıfatı ile âlim olması gerekirdi. Bunda da bizim irade ettiğimiz bulunmaktadır."

Bunlara şu şekilde cevap verilir: Onlar bu delili, bizim hata ettiğimize inanmalarından dolayı ortaya koyuyorlar. Biz, "Allah Teâlâ kendiliğinden âlimdir" sözümüzde ta'lîl metoduna başvurduk. Bu sıfat için Allah Teâlâ'nın zâtını illet kabul ettik ve O'nun başka bir şeye muhtaç olmadığını söyledik. Bu hususta durum, cevher konusundaki "O, kendiliğinden cevherdir" sözümüz gibidir. Nitekim O'nun zâtı bu sıfatın husûlü için yeterlidir ve onunla başkasından müstağnî olur. Yani başkasına ihtiyaç duymaz. Durum böyle iken, onların sözü nasıl doğru olur?

Onların: "İlim, ilim olmayandan, zâtının âlim olmasını gerektirmesiyle ayrılır. Şayet bu gereklilik olmasaydı, o âlim olmaktan uzaklaşırdı" sözlerine gelince bu, zıddından daha kolay kabul edilir bir ifade değildir. Bu nedenle şöyle denilir: Âlimin âlim olması, ilimden dolayıdır. Şayet ilim olmasaydı, bu sıfat gerekli olmazdı. Bu, illet ile muallelin birbirinden ayrılmamasını gerektirir. Halbuki muallelden ayrı olma, illetin temel vasfıdır. Hatta söylediğimizi kabul etmek daha kolaydır. Çünkü bunda sıfatın illete tâbi olması söz konusudur. İlletin sıfata tâbi olması hakkında söyledikleri ise vâcibin zıddıdır.

فلم يبقَ إلا أن يكون احتياجه إلى موجدٍ يوجده لمجرد الوجود، وهذا ثابتٌ في القديم تعالى فيجب أن يحتاج إلى موجدٍ يوجده، فكما أنهم يقولون: إن الموجود منا لا يحتاج إلى موجد لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها، بل إنما يحتاج إلى ذلك لتجدد هذه الصفة مع جواز أن لا تتجدد، وهذا غير ثابت في القديم تعالى، كذلك في مسألتنا.

فهذا هو الكلام فيما استدلوا به ابتداءً على أنه تعالى عالمٌ بعلم، والجواب عنه.

وأما الضرب الثاني من شبههم فنحو قولهم: إنه تعالى لو كان عالماً لذاته لوجب أن تكون ذاته بصفة العلم؛ لأن العلم إنما يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كون الذات عالماً، حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علماً. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه تعالى لو كان عالماً لمعنى، لوجب في ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب في ذاته أن تكون بصفة العلم، وفي ذلك ما نريده.

والأصل في الجواب عن ذلك أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم الخطأ فينا أنّا سلكنا في قولنا: إنه تعالى عالمٌ لذاته، طريقة التعليل وجعلنا ذاته تعالى كالعلة في هذه الصفة ولا يحتاج إلى شيءٍ آخر، وصار الحال في ذلك كالحال في قولنا في الجوهر: إنه جوهرٌ لذاته، على معنى أن ذاته كافٍ في حصول هذه الصفة وأن به يقع الاستغناء عما عداه، فكيف يصح كلامهم؟

وأما قولهم: إن العلم يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كونه الذات عالماً، حتى أنه لو لم يوجب خرج عن كونه علماً، فليس بأولى من أن يعكس فيقال: إنما أوجب كون العالم عالماً لكون علماً، حتى أنه لو لم يكن علماً لم يكن ليوجب هذه الصفة، وهذا يقتضي أن لا تتميز العلة عن المعلل به، ومن شأن ما نجعله علة أن يكون متميزاً من المعلل به، بل ما قلناه أولى لأن في هذا اتباع الصفة للعلة، وما ذكروه اتباع العلة للصفة وذلك عكس الواجب.

"Eğer o, bir mânadan dolayı âlim olsaydı, bu mânanın ilim sıfatı olması gerekirdi. Aynı şekilde kendiliğinden âlim olması durumunda da zâtındaki ilim sıfatı ile âlim olması gerekirdi" sözlerine gelince, bu kendilerini bir araya getiren bir illet olmaksızın iki şeyi bir araya getirme anlamına gelir. Böyle bir şey ise asla kabul edilemez.

Sonra onlara şöyle denilir: Eğer Allah Teâlâ bir mânadan dolayı âlim olsaydı, bu mâna başkasına ait bir hükmü gerektirir ve O'nda illet olurdu. Halbuki O, zâtıyla âlim olduğunda, buna gerek bulunmamaktadır. Buna rağmen söylediğiniz nasıl doğru olur? Bu ancak şöyle demeye benzer: Eğer cevher, bir mânadan dolayı cevher olsaydı, onun bu mânadan dolayı söz konusu sıfatı kendine veya mekânına ait kılan bir özelliğe sahip olması gerekirdi. Bunun gibi o, şu an kendiliğinden cevher olduğu için zâtında bu mânanın sıfatının olması gerekti. Bu ifade, kelâm açısından tezâd (hulf) oluşturduğu gibi, meselemizde de tezâd oluşturmaktadır.

Bu konuda karşı görüşü savunanların naklî yönden de ileri sürdükleri deliller bulunmaktadır. Bunların bazılarını daha önce zikrettik, bazılarını ise şimdi zikredeceğiz: Allah Teâlâ'nın şu sözlerini konu ile ilgili bularak, bu hususta delil kabul etmişlerdir. "Onu kendi ilmi ile indirdi"[120] "O'nun ilminden hiçbir şeyi ihâta edemezler";[121] "Onlara tam bir bilgi ile anlatacağız".[122] Muhaliflerimize göre bu âyetler, Allah Teâlâ'nın ilimle âlim olduğunu gösterir.

Allah Teâlâ'ya kudret isbatı için de: "Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz"[123] âyeti ile, "O (Allah), onlardan daha kuvvetlidir"[124] âyetini delil getirmektedirler.

Bunlara şu şekilde cevap verilir: Bu meseleye nakil yoluyla istidlâlde bulunmak mümkün değildir. Çünkü naklî delilin sahih olması, Allah Teâlâ'nın âdil ve hakîm olmasına bağlıdır. O'nun "hakîm" olması ise, kendiliğinden (zâtıyla) âlim olmasına dayanır. Bu nasıl doğru olur?

Ayrıca onlara şöyle denilir: Sizin zâhirle alâkanız yoktur. Çünkü Arapça'da "bâ" harf-i cerri (isim takısı), "ayağımla yürür, elimle çeker, kalemimle yazarım" ifadelerinde olduğu gibi âletin başına gelir. Halbuki âleti bilmek, ona dâhil olan şeyleri kapsamaz. Dolayısıyla taalluk, âyetin zâhirine değildir. Zâhir anlamı terk edip te'vilde bulunduğunuzda ise bizden daha iyi bir yorum yapamadınız. Biz, sözü aklî delâlete muvâfık olan başka bir istikamette yorumluyor ve şöyle diyoruz:

وأما ما قالوه من أنه لو كان عالماً لمعنى لوجب في ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب في ذاته أن تكون بصفة العلم، فذلك جمعٌ بين أمرين من غير علةٍ تجمعهما فلا يقبل.

ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى لو كان عالماً لمعنى لكان ذلك المعنى قد أوجب الحكم لغيره وكان علةً فيه ولم يلزم ذلك إذا كان عالماً لذاته، فكيف يصلح ما ذكرتموه؟ وهل هذا إلا كأن يقال: الجوهر لو كان جوهراً لمعنى، لكان لا بد لذلك المعنى من أن يكون على صفةٍ من الصفات لها لمكانها يوجب تلك الصفة، فكذلك الآن وهو جوهرٌ لذاته وجب في ذاته أن يكون بصفة ذلك المعنى، فكما أن ذلك خلفٌ من الكلام، كذلك في مسألتنا.

وللمخالف في هذا الباب شبه من جهة السمع قد تعلقوا بها، قد ذكرناها وبعضها نذكره الآن. من جملة ما لم نذكره؛ تعلقهم بقوله الله سبحانه: ﴿أنزله بعلمه﴾، وقوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيءٍ من علمه﴾، وقوله تعالى: ﴿فلنقصنّ عليهم بعلم﴾ وهذا يدل على أنه تعالى عالمٌ بعلمه.

وربما يستدلون بالسمع على إثبات القدرة لله تعالى فيقولون: وإنه تعالى قال: ﴿والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون﴾ أي بقوته، وقال: ﴿هو أشد منهم قوةً﴾.

والأصل في الجواب عن ذلك أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن؛ لأن صحة السمع تنبني على كونه عدلاً حكيماً، وكونه حكيماً ينبني على أنه تعالى عالمٌ لذاته، فكيف يصح ذلك؟

ثم يقال لهم: لا تعلق لكم بالظاهر لأن هذه الباءات إنما تدخل في الآلة كقولهم: أمشي برجلي، وأجذب بيدي، وأكتب بقلمي. وليس العلم بآلة فيما دخل فيه، فلا يصح التعلق بظاهر الآية. وإذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا، فنحمله على وجهٍ آخر يوافق الدلالة العقلية فنقول:

Allah Teâlâ'nın söz konusu âyetteki "Onu ilmi ile indirdi"[125] ifadesi, "onu bilicidir"; "Onlara tam bir ilimle anlatacağız"[126] ifadesi ise "Biz, onu biliciyiz"; "O'nun ilminden hiçbir şeyi ihâta edemezler"[127] ifadesi ise "O'nun bildiklerinden" anlamlarına gelmektedir. Bilindiği üzere "ilim" kelimesi bazen "âlim" anlamına; bazen de "mâlûm" anlamına gelir. "Bu, benim ilmimde cereyan etti" denildiğinde, bununla "Onu biliyorum" denilmiş olmaktadır. "Bu, Ebû Hanîfe'nin ve Şâfiî'nin[128] ilmidir" denildiğinde de, "Onların bildikleri şeydir" anlamı kastedilmektedir.

Onların Allah Teâlâ'ya kudret isbatı konusunda zikrettikleri şeyler de doğru değildir. Çünkü daha önce geçtiği gibi, bu meselede naklî delil ile istidlâl mümkün değildir.

Ayrıca Allah Teâlâ'nın "O, onlardan daha kuvvetlidir"[129] ifadesini zâhirî anlamı üzere yorumlamak câiz olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü "şiddet ve sertlik" cisimler hakkında kullanılır. Allah Teâlâ ise "cisim" değildir. Bu nedenle, söz konusu âyetteki bu ifadeyi aklî delâlete uygun şekilde yorumlamak gerekir. Bu yüzden biz: "O, onlardan daha kuvvetlidir"[130] âyetinin Allah Teâlâ'nın gücünün her şeye yettiğini niteleme ve O'nun kâdirlerin en kudretlisi olduğunu" ifade ettiğini düşünüyoruz.

Sonra bu meselede sizin naklî delille istidlâliniz sahih olsaydı, bizim de aynı istidlâl tarzını kullanmamız mümkün olurdu. Bu durumda biz de Allah Teâlâ'nın "Her ilim sahibinin üzerinde bir âlim vardır"[131] âyeti ile istidlâlde bulunurduk. İstidlal tarzı şu şekildedir: Allah Teâlâ şayet sizin zikrettiğiniz şekilde ilim sahibi olsaydı, O'nun üzerinde kendisinden daha âlim birinin olması gerekirdi. Çünkü "alîm" kelimesi, âlimin mübalağa anlamını ifade etmek üzere kullanılır. Bu ise muhâldir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın ilimle âlim olması imkânsızdır. Bu nedenle söylediğimiz gibi, O'nun zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir olması gerekir.

Fasıl: [Allah'tan Nefyi Gereken Hususlar]

Kādî Abdülcebbâr, Allah'a izâfesi uygun olan sıfatlar ve bunların O'na lâyık oluş keyfiyetini açıkladıktan sonra, O'ndan nefyedilmesi gereken hususların açıklanması konusuna geçti.

قوله ﷺ ﴿أنزله بعلمه﴾ أي وهو عالمٌ به، وقوله تعالى: ﴿فلنقصنّ عليهم بعلم﴾ أي ونحن عالمون به، وقوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيءٍ من علمه﴾ أي معلوماته، والعلم قد يستعمل في العالم مرة وفي المعلوم مرةً أخرى؛ يقال: جرى هذا بعلمي، أي وأنا عالمٌ به، ويقال: هذا علم أبي حنيفة وعلم الشافعي، أي معلومها.

وأما ما ذكروه في إثبات القدرة لله تعالى فلا يصح لما قد تقدم من أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن.

ثم نقول: قوله تعالى: ﴿هم أشد منهم قوةً﴾ لا يجوز حمله على ظاهره؛ لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل في الأجسام والله تعالى ليس بجسم، فيجب حمله على وجهٍ يوافق دلالة العقل فنقول: قوله: ﴿هم أشد منهم قوةً﴾ المراد به وصف اقتداره وأنه أقدر القادرين.

وبعد، فلو صح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، لصح لنا أيضاً فنستدل بقوله تعالى: ﴿وفوق كل ذي علمٍ عليمٌ﴾. ووجه الاستدلال أنه تعالى لو كان ذا علم على ما ذكرتموه، لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه؛ لأن العليم إنما يستعمل في مبالغة العالم، وذلك محال، فليس إلا أنه يستحيل أنه تعالى عالمٌ بعلم، فيجب أن يكون عالماً لذاته قادراً لذاته على ما نقوله.

فصل: [في نفي الحاجة عن الله]

لما بيّن رحمه الله الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات وكيفية استحقاقه لها، وفرغ من الكلام في ذلك، تكلم فيما يجب أن ينفى عنه.

Bu konuya Allah'ın ganî oluşu ile başlıyoruz. Çünkü ganî ismi, Allah Teâlâ'nın her türlü ihtiyaçtan münezzeh olduğunu ifade etmektedir. Bu husta sözün özeti şudur: Ganî iki türlü olur: Birincisi mutlak ganî, diğeri ise mutlak olmayan ganîdir. Mutlak ganî sadece Allah Teâlâ'dır. Mutlak olmayan ganî ise, birimizin ganî oluşu gibidir. Çünkü biz, hiçbir zaman mutlak müstağnî değiliz. Bizim istiğnâmız ancak: "bir şeyle, başka bir şeyden veya bununla şundan dolayı" şeklinde olur.

Allah Teâlâ'nın ganî olduğunun isbatı şu şekildedir: O, hakkında ihtiyaç câiz olmayan bir diri (hay)dir. Bu nedenle O'nun ganî olması gerekir. Bu isbat tarzı iki önermeye dayanmakta olup birincisi şudur: Daha önce de belirtildiği üzere, Allah Teâlâ haydır. İkinci önerme ise; "O'na ihtiyaç nisbeti câiz değildir." şeklindedir. Bu husus, şöyle kanıtlanabilir: İhtiyaç, sadece şehvet ve nefret niteliklerini taşıyanlar için câiz olan bir hususdur. Şehvet ve nefret ise kendisinde ziyade ve noksan bulunan kişiler hakkında geçerlidir. Ziyade ve noksan cisimler için câizdir; Allah Teâlâ ise cisim değildir. Bu nedenle O'nun hakkında herhangi bir ihtiyaçtan söz edilmemesi gerekir. Hakkında ihtiyaç câiz olmayınca da, O'nun ganî olması icap eder.

Şayet "Bu söylediğinizin delili nedir?" denecek olursa, cevâben şöyle deriz: "Bunun delili Şeyhimiz Ebû Hâşim'in şu sözüdür: "Birimiz, bir şeyi arzu ettiğini hissettiği zaman, bütün varlığıyla ona doğru yönelir. Nefret ettiği bir şeyi gördüğünde de ondan rahatsız olur ve uzaklaşmak ister. Bu, ziyade ve noksan kavramlarının şehvet ve nefret ile bulunduğuna delâlet eden bir delildir."

Şeyhimiz Ebû İshâk b. Ayyâş bu yönteme itiraz ederek şöyle demiştir: Bazen bize çok zarar vermesine ve kendisinden zarar görmemize rağmen toprak ve peynir gibi birçok şeye aşırı derecede istek duyarız. Cimâ da böyledir. Nitekim bazen kişi, sırf iyileşmek, güçlenmek vb. sebeplerle tabiplerin tavsiyesiyle aslında içmekten nefret ettiği ilaçları, söz konusu faydalarını umarak yutar.

Ebû Hâşim'in buna itiraz ederek şöyle demesi mümkündür: Örnek verdiğiniz toprak ve peynir gibi şeyler, hakiki şehvet olmayıp yalancı arzulardır. İlaçlar ise bedenin doğal ihtiyacını karşılamaz. Aksine nefis onlardan zarar görür, yan tesirlerini hisseder. İnsan daha sonra lezîz ve iştah açan yemekleri yemek sûretiyle bedenini sağlıklı kılar.

نبدأ من ذلك بكونه غنياً؛ لأن الغرض به نفي الحاجة عن القديم تعالى وجملة القول في ذلك أن الغني على ضربين؛ غنيٌّ على الإطلاق، والآخر غنيٌّ لا على الإطلاق. أما الغني على الإطلاق ليس إلا الله تعالى، وأما الذي ليس كذلك فكالواحد منا لأنه لا يستغني مطلقاً وإنما يستغني بهذا عن ذاك وبشيءٍ عن شيء.

وتحرير الدلالة على أنه تعالى غني، هو أنه حيٌّ لا تجوز عليه الحاجة فيجب أن يكون غنياً، وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما هو أنه تعالى حي، وقد تقدم، والثاني أنه لا تجوز عليه الحاجة. والذي يدل على ذلك أن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار، والشهوة والنفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فيجب أن لا تجوز عليه الحاجة. وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنياً.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك، وما دليلكم عليه؟ قلنا: الدليل عليه ما ذكره شيخنا أبو هاشم أن أحدنا إذا أدرك ما تشتهيه النفس فإنه يزداد جسمه ويصح بدنه عليه، ولو أدرك ما تنفر طبيعته عنه فإنه يضره حتى يورثه الهزال والضعف، وذلك دلالةٌ دالة على أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفار.

وقد اعترض هذه الطريقة شيخنا أبو اسحق بن عياش بأن قال: إن أحدنا قد يشتهي الطين والجبن أشد الشهوة ومع ذلك يضره غاية المضرة وينقص بدنه عليه، وكذا الجماع فإنه تتعلق به الشهوة الشديدة ثم لا يوافقه، وعلى هذا قال في الأطباء ما قالوه. وبالضد من ذلك؛ إنه مع نفار طبعه عن الأدوية الكريهة المرة المنفِّرة وكراهته لها قد ينتفع بتناولها أشد الانتفاع وأظهره.

إلا أن أبا هاشم يمكنه الاعتذار عن ذلك فيقول: ليست شهوة الطين والجبن بشهوةٍ صادقة وإنما هي شهوةٌ كاذبة، وأما الأدوية فإنه لا يقع بها الانتفاع وصلاح البدن بل تضر نفسه وتورثه الضعف والهزال، ثم يصح بدنه على ما يتناوله من الأطعمة الشهية اللذيذة بعد ذلك.

Bu yönteme güvenmek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın âdeti gereği beden yemeklerle ve ilaçlarla kilo alır veya verir. Bu durumda söz konusu şeyler şehvet ve nefret çerçevesinde nasıl değerlendirilir?

Bu konuda isabetli olan görüş Şeyhimiz Ebû İshâk b. Ayyâş'ın tuttuğu şu yoldur: "Eğer Allah Teâlâ hakkında şehvet câiz olsaydı, bu ya O'nun zâtından veya bir sıfatından yahut bir mânadan veyahut bir fâilden dolayı câiz olurdu. Bu şıkların tümü bâtıldır. Esas olan, O'nun hiçbir zaman iştihâ sahibi olmamasıdır.

Eğer, "O'nun zâtı itibariyle iştihâ sahibi olması niçin câiz olmasın?" denirse, buna şöyle cevap veririz: "Şayet O, böyle olacak olsa, hâlen ve gelecekte onlardan faydalanacağını ve kendisine zarar dokunmayacağını bilmesi sebebiyle, O'nun şehvete konu olan şeyleri yaratmaya ve onları sonsuz olarak artırmaya (ziyade) mecbûr olması gerekirdi. Bu durumda da Allah Teâlâ'nın hâli, önünde bir para cüzdanı bulunduğunu ve onu aldığı takdirde kendisine hem şimdi hem de gelecekte herhangi bir zarar gelmeyeceğini bilen bir fânînin durumu gibi olurdu. Bu kişi, o cüzdanı almaya ve ondan faydalanmaya mecbûr olduğu halde, Allah Teâlâ öyle bir şeyden berî ve münezzehtir. İşte, Allah Teâlâ'nın zâtı veya bir fâil sebebiyle arzu (iştihâ) sahibi olmasının câiz olmadığı bu yolla bilinir.

Eğer: "Niçin bir mâna sebebiyle arzu ve istek (iştihâ) sahibi olması câiz olmuyor?" denirse, şöyle deriz: "Çünkü bu mâna ya kadîmdir ya da hâdis. Kadîm olması câiz değildir. Çünkü kıdem, nefsî sıfatlardan biridir. Bu sıfatta iştirak temâsülü, temâsül ise Allah'a misil olmayı gerektirir. İleride açıklayacağımız üzere, O'nun misli yoktur. Sonra bu durum, Allah'ın ezelde aşırı arzu ve istek sahibi olmasını gerektirdiği gibi, O'nun bu iştihâya konu olan şeyleri yaratmaya da mecbûr olmasını gerektirir. Bu durumda ise âlemin kıdeminin gerekliliği vardır. Halbuki âlemin hâdis olduğuna dâir deliller getirdik. O'nun muhdes olması da câiz değildir. Çünkü bu durum, aynı anda hem mânaya sahip olmayı, hem de aşırı arzu ve isteğe sahip olmayı zorunlu kılar. Bu konudaki hal, kendisine belli bir uzaklıktaki para cüzdanını gören kişinin yaşadığı hâl gibidir. Bu kişi, o cüzdanı almak için kendisi ile cüzdan arasındaki mesafeyi aşmaya mecbûrdur. Bizim tartıştığımız meseledeki durum da böyledir. Şayet Allah Teâlâ hâdis bir duygu ile iştihâ sahibi olsaydı, O'nun hem şehveti hem de şehvete konu olan şeyi elde etmeye mecbûr olması gerekirdi. Bu ise muhâldir.

إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة غير ممكن؛ لأن الجسم إنما يزداد وينقص بالأطعمة والأدوية لمجرى العادة من الله تعالى، فكيف يجعل ذلك من حكم الشهوة والنفار؟

والطريقة المرضية المعتمدة في ذلك ما ذكره شيخنا أبو اسحق بن عياش، وهو أنه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان لا يخلو؛ إما أن يكون مشتهياً لذاته، أو لصفةٍ من صفاته، أو لمعنى، أو لفاعل؛ والأقسام كلها باطلة فليس إلا أنه لا يكون مشتهياً أصلاً.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتهياً لذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهيات وإلى أن يزيد فيها إلى ما لا نهاية له، لعلمه بأنه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل، وصار الحال فيه تعالى كالحال في أحدنا إذا علم أن بحضرته بدرة ولا ضرر عليه في أخذها لا في الحال ولا في المآل، فكما أنه يكون ملجأ إلى تناولها والانتفاع به كذلك القديم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وبهذه الطريقة يعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون مشتهياً لما هو عليه في ذاته، ولا بالفاعل.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتهياً لمعنى؟ قلنا: لأن ذلك المعنى لا يخلو؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً. لا يجوز أن يكون قديماً لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا يوجب في ذلك المعنى أن يكون مثلاً لله تعالى ولا مثل له على ما نبينه إن شاء الله تعالى. وبعد، فكان يجب أن يكون مشتهياً فيما لم يزل، وذلك يقتضي أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهي، وفي ذلك لزوم قدم العالم وقد دللنا على حدوثه. ولا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يجب أن يكون ملجأ إلى تحصيل ذلك المعنى وتحصيل المشتهي جميعاً، وصار الحال في ذلك كالحال فيمن يرى بدرة على خطىً منه، فإنه كما يكون ملجأ إلى تناولها يكون ملجأ إلى قطع تلك المسافة التي بينه وبينها. كذلك في مسألتنا؛ لو كان القديم تعالى مشتهياً بشهوةٍ محدثة لكان يجب أن يكون ملجأ إلى تحصيل الشهوة والمشتهي، وذلك محال.

Aynı istidlâl tarzıyla Allah Teâlâ'nın "nefret edici/tiksinici" olmasının câiz olmadığını da biliyoruz. Zira O, böyle olsaydı, buna ya kendiliğinden sahip olurdu; bu durumda da O'nun yarattığı nefretlerden hiçbirini yaratmaması gerekirdi. Halbuki realitenin bunun tam tersi olduğu bilinmektedir. Ya da O, bunlara zâtında bulunan bir şey veya bir fâil sebebiyle sahip olurdu. Bu da aynen yukarıda zikrettiğimiz durumu gerektirirdi. O'nun, bunlara bir mâna dolayısıyla sahip olmasına gelince, bu mâna da ya kadîm olurdu, bu durumda da mânanın Allah Teâlâ'ya misil olması gerekirdi. Ya da onun muhdes olması gerekirdi; ancak şehvet konusunda söylediklerimiz sebebiyle, bu da doğru (mümkün) değildir.

Söze "ilcâ" konusu eklenince, onun hakkında da bazı şeyler söylenilmesi gerekir. Bu hususta sözün özü şudur: İlcâ (zorlama) iki türlüdür: Birincisi engel olma (men') yoluyla, ikincisi ise menfaat ve zarar yoluyla gerçekleşir.

Engelleme (men') yoluyla olan ilcâ şöyledir: Bu ilcâ türü, birinin, padişahı tahtından indirmeye teşebbüs ettiği ya da onun önünde kızıyla zina ettiğinde engel olunacağını ve öldürüleceğini bilmesi gibidir. Bu durumda o, söz konusu işi yapmamaya zorlanmış olur. Fayda ve zarar yoluyla mecbûr olmaya gelince bu, bizden birinin ayaklarının altında hazine olduğunu bilmesine benzer. Çünkü bu kişi, onu çıkarmaya ve ondan faydalanmaya zorlanmış olur.

Kādî Abdülcebbâr, faslın sonundaki bu babda mükellefin bilmesi gereken hususları açıkladı. Bunların özeti şudur: Allah Teâlâ'nın ezelde ganî olduğunu ve gelecekte de ganî olmaya devam edeceğini bilmek gerekir. Allah Teâlâ'nın hiçbir şekilde bundan uzaklaşması (faraza muhtaç olması) söz konusu değildir. Bu konudaki söz, O'nun hay oluşundaki söz gibidir. Çünkü O'nun ganî oluşundaki ölçü, ihtiyacı olmayan hay oluşudur. Bu fasıldaki sözün özeti işte budur.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Cisim Olmasının Câiz Olmadığı Hakkında Söz

Allah hakkında nefyi gereken şeylerden biri de, O'nun cisim olmasıdır. Bunun delillerini ve bu konudaki ihtilâfı zikretmeden önce, cismin hakikatini dile getireceğiz.

وبهذه الطريقة نعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون نافراً؛ لأنه لو كان كذلك لكان إما أن يستحقه لذاته، وذلك يوجب أن يكون ملجأ أن لا يخلق شيئاً من المنفرات التي خلقها وقد عرف خلافه، أو يستحقها لما هو عليه في ذاته أو بالفاعل، وذلك أيضاً يوجب ما ذكرناه، وإما أن يستحقه لمعنى، وذلك المعنى إما أن يكون قديماً وذلك يقتضي أن يكون مثلاً لله تعالى، أو يكون محدثاً وذلك لا يصح لما ذكرناه في الشهوة.

ولما عرض في الكلام الإلجاء تكلمنا عليه. وجملة القول في ذلك أن الإلجاء على ضربين؛ أحدهما يكون بطريقة المنع، والثاني بطريقة المنافع والمضار.

أما ما يكون بطريقة المنع، فهو كأن يعلم أحدنا أنه إذا حاول استنزال الملك عن سريره، أو الزنى بابنته بين يديه، فإنه يُمنَع عن ذلك ويُقتَل دونه، فإنه والحال هذه يكون ملجأ إلى أن لا يفعل، وإما أن يكون ملجأ بطريقة المنافع والمضار، فهو كأن يعلم أحدنا أن تحت قدميه كنزاً، فإنه يكون ملجأ إلى استخراجه والانتفاع به.

ثم إنه رحمه الله بيّن في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. وجملة ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان غنياً فيما لم يزل، ويكون غنياً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال. والكلام في ذلك مثل الكلام في كونه حياً، لأن المرجع في كونه غنياً ليس إلا إلى كونه حياً لا تجوز عليه الحاجة. فهذه طريقة القول في هذا الفصل.

فصل: والغرض به الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسمه، ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً

وقبل الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه، نذكر حقيقة الجسم.

Bil ki cisim, uzunluğu, derinliği ve genişliği (eni, boyu ve yüksekliği) olan şeydir. Onda en, boy ve yükseklik ancak sekiz kenarın bir araya gelmesiyle meydana gelir. Bakan kişinin önünde iki cüz'ün hâsıl olmasıyla uzunluk ve çizgi oluşur. Onun sağına ve soluna iki cüz'ün ilâvesi ile genişlik oluşur. Buna satıh (yüzey) veya safha (en) denilir. Sonra onun üzerinde benzeri dört cüz' daha oluşur ve derinliği (yükseklik) meydana getirir. Bu tarzda bir araya gelen sekiz cüz'e cisim denilir. Sözlükte cismin hakikati budur. Buna delâlet eden şey şudur: Dilciler, birinin diğerine göre bir ayrıcalığı olan uzunluk, genişlik ve derinlikte ortak olan iki cisim gördüklerinde; "Bu, diğerinden daha cesîmdir" dediler. Ferezdak'ın[132] şu sözü buna delâlet eder:

Adamları, Âd kavminden daha cüsseli. Sayılacak olsalar, topraktan daha çok sayıları.[133]

Başka biri ise (Âmir b. et-Tufeyl)[134] şöyle dedi:

Âmir'den olan kabile bildi ki: En görkemli zirve bize aittir.

Ve biz, harpte yiğitlerin geri durduğu sırada söz sahibiyiz.[135]

Yâkub[136] *Islâhu'l-mantık* kitabında kelimeyle ilgili şunu kaydeder: "İşin en zorunu deruhte ettiğini ifade etmek için 'tecessemtü'l-emra' dersin."

"Ef'alü" kalıbı sıfatlardan birinde ortak olan ve birinin diğerine bir üstünlüğü bulunan iki şey hakkında kullanılır. Bu nedenle, çiçek balı hurma balından daha tatlı (ahlâ) denilir. Çünkü ikisi de tatlılıkta ortak olmalarına rağmen biri diğerinden daha tatlıdır. Tatta ortak olmadıkları için hiçbir zaman "bal sirkeden daha tatlıdır" denilmez. Onlara göre cisim; en, boy ve genişlikten oluşmasaydı, fazlalık anında "ef'alu" kalıbı kullanılmazdı.

Bu meseledeki farklılık ya mâna yönünden olur ki, bu: "Allah Teâlâ uzun (tavîl), geniş (arîz) ve derin (amîk) olma anlamında cisimdir ve cisimler için câiz olan yükselme, inme, yürüme, hareket, sükûn, bir yerden diğer bir yere intikal gibi nitelikler O'na da câizdir." demek gibidir; ya da ibâre yönünden olur ki, bu hususta şöyle demek câizdir: "Allah Teâlâ uzun, geniş ve derin olarak nitelendirilmeden cisimdir ve yükselme, inme, hareket, sükûn, bir mekândan başka bir mekâna intikal gibi cisimler için câiz olan nitelikler, Allah hakkında câiz değildir. Ancak biz O'nu kendi kendine var olduğu (kaim binefsih) için, cisim olarak isimlendiririz." Eğer Allah'ın farklılığı bu yönden ise, zikrettiğimiz üzere onun hakkındaki hüküm şöyle olur: "Cismin eni, boyu, genişliği bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ cismiyyetle nitelendirilemez.

فاعلم أن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء؛ بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً؛ هذه هي حقيقة الجسم في اللغة. والذي يدل عليه أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهما مزيةً على الآخر قالوا: هذا أجسم من ذلك، يدل على هذا قول الفرزدق:

وأجسم من عاد جسوم رجالهم وأكثرهم إن عُدوا عديداً من الترب

وقال آخر:

لقد علم الحي من عامر بأن لنا ذروة الأجسم
وأنا المصاليت يوم الوغى إذا ما العواوير لم تقدم

وقال يعقوب في إصلاح المنطق: تجسمت الأمر إذا ركبت أجسمه.

ولفظة أفعل إنما تستعمل في شيئين اشتركا في صفةٍ من الصفات وكان لأحدهما مزيةً على الآخر، ولهذا يقال: العسل أحلى من الدبس لما اشتركا في الحلاوة وكان أحدهما أشد حلاوةً من الآخر، ولا يقال: العسل أحلى من الخل لما لم يشتركا في الحلاوة أصلاً. فلولا أن الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق وإلا لما استعملوا فيه لفظة أفعل عند الزيادة فيه.

ثم إن الخلاف في هذه المسألة لا يخلو؛ إما أن يكون عن طريق المعنى كأن يقول: إن الله تعالى جسم على معنى أنه طويلٌ عريضٌ عميق، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكانٍ إلى مكان، وإما أن يكون عن طريق العبارة، يجوز أن يقول: إن الله تعالى جسمٌ ليس بطويلٍ ولا عريضٍ ولا عميق، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكانٍ إلى مكان، ولكن أسميه جسماً لأنه قائمٌ بنفسه. فإن كان خلافه من هذا الوجه، فالكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما يكون طويلاً عريضاً عميقاً فلا يوصف به القديم تعالى.

Allah Teâlâ'nın farklılığının mâna yönünden olduğu kabul edilirse, bu durumda da onun hakkındaki hüküm şu şekildedir: Allah Teâlâ'ya "cisim" demek, O'nu muhdes kabul etmek olur. Halbuki Allah Teâlâ'nın kıdemi esastır. Çünkü cisimlerin ictimâ, iftirâk hareket ve sükûn gibi hâdis niteliklerden ayrılmaları imkânsızdır. Muhdes bir niteliklerden ayrılmayan bir şey hakkında ise, mutlaka hudûs hükmü gerekir.

Bu cümlenin bir diğer şekilde de ifade edilmesi mümkün olup şöyle deriz: Şayet Allah Teâlâ cisim olsaydı, birbirine benzer (mütemâsil) olan bütün cisimler gibi, O'nun da muhdes; ya da cisimlerin de O'nun gibi kadîm olması gerekirdi. Zira birbirine misil olan iki şeyin, kıdem ve hudûsta birbirlerinden ayrılması câiz değildir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Şayet: "Zikrettiğiniz düşüncenin doğru olabilmesi için, cisimlerin benzer (mütemâsil) olduğunu kanıtlamanız gerekir" denirse, buna şu şekilde cevap verilir: Bunun delili şudur: Şayet cisimler mütemâsil olmasaydılar, muhtelif olurlardı. Çünkü söz konusu iki ihtimâl dışında başka bir ihtimâl bulunmamaktadır. Bu durumda da, iki cismin bir sıfatta farklı olması, bu sıfattaki farklılık sebebiyle onların birbirlerinden farklı olmalarını gerektirirdi. Halbuki onların, bir sıfattaki farklılık sebebiyle birbirlerinden ayrılmadıkları bilinmektedir. Dolayısıyla onların benzerliğine hükmetmemiz gerekir.

Şayet: "Siz, bir sıfatta farklılığın, onların birbirinden farklı olduklarına delâlet ettiğini kabul ediyorsunuz, dolayısıyla niçin böyle iddiada bulunuyorsunuz?" diyecek olsa, şöyle deriz: "Zira, bir cevher için bir durumda gerekli olan, diğer cevherler için de başka durumlarda gerekli olur. Biri için şart olan, diğerleri için de şart olur. Bir cevher için mümkün olan, diğerleri için de mümkün olur. Biri için imkânsız olan, tümü için imkânsız olur. Böylece cevherlerin aralarındaki farklılığı ortaya koyan bir sıfatla birbirlerinden ayrıldıkları ortaya çıkmış olur."

Bunun açıklaması şu şekildedir: Cevherin cevher olması için başka durumlarda gerekli olan husus, bütün cevherlerde de gereklidir. Sözgelimi varlık için mütehayyiz olması gerekince, bu şart diğer cevherler için de gerekli olur. Bulunduğu cihette var oluşunun bedeli olarak başka bir cihette oluşu mümkün olunca, bu her cevher için mümkün oldu. Bir cevherin aynı anda birden fazla cihette olması imkânsız olunca, bütün cevherlerde de imkânsız oldu. Böylece de söylediğimiz "cevherler, onları birbirinden ayıran bir sıfatla farklı olmazlar" sözü doğru olmaktadır.

وإن كان خلافه من طريق المعنى، فالكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسماً لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة.

ويمكن إيراد هذه الجملة على وجهٍ آخر، فنقول: لو كان الله تعالى جسماً، ومعلومٌ أن الأجسام كلها متماثلة، لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام والأجسام قديمة مثل الله تعالى؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدمٍ ولا حدوث، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: دلوا على أن الأجسام متماثلة ليتمّ ما ذكرتم. قيل له: الدليل على ذلك هو أن الأجسام لو لم تكن متماثلة لكانت مختلفة إذ لا واسطة بينهما، فكان يجب افتراقهما في صفة الافتراق في تلك الصفة يكشف عن الاختلاف، ومعلومٌ أنها لا تفترق في صفة الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف، فيجب أن نقضي بتماثلها.

فإن قال: ولم قلتم ذلك، وما أنكرتم أنها افترقت في صفة الافتراق فيها ينبئ عن الاختلاف؟ قلنا: لأن ما يجب لهذا الجوهر في كل حال، يجب لسائر الجواهر في سائر الأحوال، وما يجب لهذا بشرط يجب لسائرها كذلك، وما يصح على هذا الجوهر يصح على سائرها، وما يستحيل على هذا الجوهر يستحيل على الكل، فصح أنها لم تفترق في صفة الافتراق فيها ينبئ عن الاختلاف.

بيان ذلك؛ أنه لما وجب كون الجوهر جوهراً في سائر الأحوال وجب ذلك في الجواهر كلها، ولما وجب كونه متميزاً بشرط الوجود وجب ذلك في سائر الجواهر، ولما صح كونه كائناً في هذه الجهة بدلاً من كونه كائناً في الجهة التي هو فيها صح ذلك في كل جوهر، ولما استحال في هذا الجوهر أن يكون في هذه الجهة وفي غيرها دفعةً واحدة استحال ذلك في كل جوهر فصح ما قلناه من أن الجواهر لم تفترق في صفة الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف.

Eğer: "Cisimlerin bir kısmı siyah, bir kısmı beyaz değil mi? Dolayısıyla onlar birbirlerinden, 'kendilerinde farklılığı bildiren bir sıfat sebebiyle ayrılmadılar' sözünüz nasıl doğru oluyor? Ayrıca bu yöndeki farklılıkları sebebiyle bu iki cismin farklılığına hükmediyor musunuz? denirse, cevap olarak şöyle deriz: Buradaki farklılık, söz konusu iki cisme değil, onlara hulûl eden şeylere râcidir. Bu, siyahın siyah olması, beyazın da beyaz olması dolayısıyla bir hâlinin olmaması" şeklinde açıklanır. Burada referans noktası iki mahalden birine siyahın, diğerine de beyazın hulûl edişidir. Farklılık ve ittifaka (hilâf ve vifâka) hükmetmede bunun etkisi yoktur. Şayet böyle olmasaydı, siyah ve beyaz bu iki mahalde nefyedildiğinde farklı olan söz konusu iki mahallin benzere (mütemâsil) dönüşmüş olmaları gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.

Şayet muhatabımız: "Cisimlerin birtakımında bulunmayan bazı şeylerin, diğer bazılarında bulunması söz konusu değil midir? Diri, hayata sahip iken, cansız ona sahip değildir. Kalb, şehvete sahip iken, ilim ve el ona sahip değildir. Bu durumda onların birbirlerine denk olduklarına nasıl hükmediyorsunuz? " derse, ona şöyle denir: "Cisim, sahip olduğu özeliklere yer kaplaması (tehayyüz) nedeniyle sahiptir. Tehayyüz ise diğer cisimlerde de bulunmaktadır. Dolayısıyla bir cismin sahip olduğu şeye, diğer cisimler de sahiptir. Hatta te'lif (birleştirme) hakkında söylediğimiz gibi, diğerinin sahip olduğunun aynıdır. Cansız ve diri hakkında söylediğime gelince, hayat var olmak için et ve kandan oluşan özel bir bünyeye muhtaçtır. Cansız ise böyle değildir. Çünkü o bunlara sahip değildir."

İlim hakkında söyleyebileceklerimiz de böyledir. Onun elde bulunması mümkün değildir. Çünkü var olmak için kalb gibi bir organa ihtiyacı söz konusudur. Elin yapısını kalbin yapısı gibi veya cansızı canlı gibi düşündüğümüz takdirde; bu mânaların onlarda var olması mümkün olur.

Şayet: "Size göre Allah Teâlâ eşyâ gibi olmayan bir şey; güç yetirenler (kâdirîn) gibi olmayan bir kâdir; bilenler gibi olmayan bir âlim değil midir? Şu halde O'nun cisimler gibi olmayan bir cisim olması niçin câiz olmasın?" denirse, buna şöyle cevap verilir: "Şey, bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olan varlık için kullanılan bir isimdir. O benzer, farklı ve zıd olan şeylerin tümünü kapsar. Bu nedenle siyah ile beyaz için "Onlar zıd şeylerdir" denilir. Biz 'Allah Teâlâ eşyâ gibi olmayan bir şeydir' dediğimizde, bu sözümüz çelişkili olmaz.

فإن قيل: أليس أن بعض الأجسام أسود وبعضها أبيض، فكيف يصح قولكم: إنها لم تفترق في صفةٍ تنبئ عن الاختلاف، وهل قضيتم باختلاف هذين الجسمين لافتراقهما في هذا الوجه؟ قلنا: إن هذا الافتراق ليس براجعٍ إلى الجسمين، وإنما يرجع إلى ما يحلهما. يبين ذلك أن الأسود ليس له بكونه أسود حال، ولا الأبيض بكونه أبيض حال، وإنما المرجع بهما إلى حلول السواد في أحد المحلين والبياض في المحل الآخر؛ وهذا مما لا تأثير له في اقتضاء الخلاف والوفاق. لولا هذا وإلا كان يجب إذا انتفى عن المحلين السواد والبياض أن يصير المحلان متماثلان بعد أن كانا مختلفين، وذلك مستحيل.

فإن قال: أليس أن بعض الأجسام تحتمل ما لا يحتمله البعض الآخر، فإن الحي يحتمل الحياة والجماد لا يحتملها، والقلب يحتمل الشهوة والعلم واليد لا تحتملهما، فكيف حكمتم بتماثلهما؟ قيل له: إن الجسم يحتمل ما يحتمله لتحيزه، والتحيز ثابتٌ في سائر الأجسام فلا جرم ما من جسم إلا ويحتمل مثل ما يحتمله الآخر، بل عين ما يحتمله الآخر على ما نقوله في التأليف. فأما ما ذكرته في الجماد والحي؛ فلأن الحياة تحتاج في الوجود إلى بنيةٍ مخصوصةٍ مركبة من لحمٍ ودم وليس كذلك الجماد، لا لأن المحل لا يحتملهما.

وكذلك الكلام في العلم فإنه إنما لم يصح وجوده في اليد لاحتياجه في الوجود إلى بنية مثل بنية القلب. يبين ذلك أنّا لو قدَّرنا أن بنية اليد مثل بنية القلب، أو الجماد مثل الحي، لصح وجود هذه المعاني فيها.

فإن قيل: أليس عندكم أنه تعالى شيءٌ لا كالأشياء، وقادرٌ لا كالقادرين، وعالمٌ لا كالعالمين، فهلاّ جاز أن يكون جسماً لا كالأجسام؟ قيل له: إن الشيء اسمٌ يقع على ما يصح ما يعلم ويخبر عنه، ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد، لهذا يقال في السواد والبياض: إنهما شيئان متضادان. فإذا قلنا: إنه تعالى شيءٌ لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا؛

Son sözümüzle reddettiğimizi ilk sözümüzle ikrar etmiş olmayız. Aynı şekilde 'Allah Teâlâ, kâdir olanlardan farklı şekilde kâdirdir, âlim olanlardan farklı şekilde âlimdir' dediğimizde de, bundan maksat, O'nun kendiliğinden (li-zâtih) kâdir oluşudur. Diğer varlıklar ise bir mâna dolayısıyla kâdir ve âlimdirler. Sizin zikrettiğiniz ise böyle değildir. Çünkü cisim eni, boyu ve yüksekliği olan şeydir. Allah'a "şey" dediğiniz vakit, O'nun için en, boy ve yükseklik isbat etmiş olursunuz. Sonra "cisimler gibi değil" dediğinizde de "uzun, geniş ve yüksek değil" demiş olursunuz. Böylece başlangıçta isbat ettiğiniz şeyi, sonradan reddetmiş olursunuz. İşte çelişkinin tanımı da budur. Bunları birbirine karıştırma!

Allah Teâlâ'nın cisim olmadığını gösteren pek çok delilden biri şöyledir: Şayet Allah Teâlâ cisim olsaydı, O'nun kudretle kâdir olması gerekirdi. Kudretle kâdir olan ise, cisimleri yaratmaya kâdir olamaz. Bunun sonucu olarak Allah Teâlâ'nın cisimleri yaratmasının câiz olmaması gerekir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Bu delil iki önermeye dayanmakta olup birincisi: "Eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, kudretle kâdir olurdu"; ikincisi ise: "Kudretle kâdir olanın, cismi yaratması mümkün değildir" şeklindedir.

Allah Teâlâ'nın cisim olması durumunda "kudretle O'nun kâdir olması gerekeceği" önermesi şöyle açıklanabilir: Eğer O, kudretle kâdir olmayacak olsa, zâtıyla kâdir olması gerekir. Zât sıfatı da bütüne değil, fert ve cüz'lere râcîdir. Çünkü o, kendisiyle ihtilâf ve ittifak vâki olan bir sıfattır. Bu da onun bütün cüz'lerine râcî olur. Bu durumda da, ondan her bir cüz'ün kâdir olması ve içiçe girmiş kâdir diriler gibi olmaları gerekir. Bu ise fiilin bir sebeple değil, çeşitli ve birden çok sebeple meydana gelmesini ve aralarında temânu'un (irade çatışması) olmasını gerektirir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Dolayısıyla bu önerme, bizden birinin kendiliğinden kâdir olmasının câiz olmadığını bildirir.

Bizden biri hakkında diğer bir yola girerek şöyle demek mümkündür: Aynı durum ve şartlarda kâdir olmaması câiz iken kâdir olduğuna göre, bu durumda kâdir olması için onu ve mekânını tahsis eden bir muhassıs ve emrin olması gerekir. Aksi takdirde, onun bu şekilde olması ile olmaması arasında herhangi bir fark yoktur. Söz konusu emir de, kudretten oluşan mânanın varlığından başka bir şey değildir. "Allah Teâlâ cisim olsaydı, O, kudretle kâdir olurdu" varsayımı hakkında söylenecek söz, bundan ibârettir.

لأنا لم نثبت بأول كلامنا ما نفيناه بآخره. وكذا إذا قلنا: إنه تعالى قادرٌ لا كالقادرين، وعالمٌ لا كالعالمين فالمراد به أنه قادرٌ لذاته وعالمٌ لذاته، وغيره قادرٌ لمعنى وعالمٌ لمعنى. وليس كذلك ما ذكرتموه لأن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، فإذا قلتم: إنه جسم، فقد أثبتم له الطول والعرض والعمق، ثم إذا قلتم: لا كالأجسام، فكأنكم قلتم: ليس بطويلٍ ولا عريضٍ ولا عميق، فقد نفيتم آخراً ما أثبتموه أولاً، وهذا هو حد المناقضة ففارق أحدهما الآخر.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً، هو أنه تعالى لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فكان يجب أن لا يصح من الله تعالى فعل الأجسام، وقد عرف خلافه.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين؛ أحدهما هو أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة، والثاني أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم.

أما الذي يدل على أنه تعالى لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة فهو أنه لو لم يكن قادراً بقدرة لوجب أن يكون قادراً للذات، وصفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل، من حيث أنها هي الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق، وذلك يرجع إلى كل جزءٍ منه، فكان يجب أن يكون كل جزءٍ منه قادراً، وأن يكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض، وهذا يقتضي أن لا يحصل الفعل بداعٍ واحد بل يحصل بدواعٍ كثيرة مختلفة وأن يقع بينهم التمانع، والمعلوم خلاف ذلك. وبهذه الطريقة يعلم أن الواحد منا لا يجوز أن يكون قادراً لذاته.

ويمكن سلوك طريقةٍ أخرى في الواحد منا، فيقال: إنه حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمرٍ ومُخصِّص له ولمكانه حصل قادراً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو القدرة. فهذا هو الكلام في أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة.

"Kudretle kâdir olan, cisimleri yaratmaya kâdir olamaz" konusunda söylenmesi gerekenlere gelince; şayet onun kendisindeki kudretle cisimleri yaratması mümkün olsaydı, bu durum, bizde bulunan kudretle de mümkün olurdu. Zira, her ne kadar, kudretin kendisi çeşitli ise de, taalluk ettiği şeyler (makdûrât) mütecânis (aynı cinsten)dir. Dolayısıyla bir kudretle yapılması mümkün olan bir şeyin, başka kudretlerle de yapılması mümkün olur. Bu durumda da bizden birinin kendisi için dilediği kadar mal ve evlât yaratması gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Kudretle kâdir olanın, cismi yaratmasının mümkün olmamasına delâlet eden şey şudur: Kudretle kâdir olandan fiil, ya mübâşereten (doğrudan) ya da tevellüden (dolaylı) mümkün olur. Her iki şekilde de cismin yaratılması mümkün değildir. Geriye sadece onun cisimleri yaratmaya asla kâdir olamayacağı ihtimâli kalmaktadır.

Şayet: "Niçin kudretle kâdir olan, fiile ancak bu iki şekilde kâdirdir?" dediniz diye sorulacak olursa, şöyle deriz: "Kudretin fiili oluşturması, mutlaka ihtirâ' (yaratma), mübâşeret (sebepsiz yapma) ve tevlîd (sebeplere dayandırarak yapma) şıklarından biri iledir.

İhtirâ'a gelince, kudretle kâdir olanın ona sahip olmadığında şüphe yoktur. Çünkü o, sebepsiz olarak kendisinden kaynaklanan müteaddî bir fiilin icâdıdır. Bu ise kudretle kâdir olanlardan vâki olmaz. Çünkü bu mümkün olsaydı, bizden birinin de başkasının tasarruflarına, ona veya dokunduğuna dokunmaksızın engel olması mümkün olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

"Cismi, mübâşeret yoluyla yaratması niçin câiz olmuyor?" denirse, cevâben deriz ki: Mübâşeret, fiili mahallinde ibtidâen (sebepsiz olarak) yapmaktır. Eğer o fiili bu yolla yapsaydı, cismin cisme hulûlu gerekirdi. Bu ise muhâldir.

Muhatabımız: "Cismi tevlîd yoluyla niçin yaratmıyor?" derse, cevâben deriz ki: "Tevlîd, iki türlüdür: Birincisi kudret mahallinden taşan tevlîddir, diğeri ise kudret mahallini taşmayan tevlîddir. Şayet o kudret mahallinden taşmıyor ise, mübâşerette söylediğimiz gerekir. Eğer kudret mahallinden taşıyorsa, fiilin kendisiyle kudret mahallini taştığı şey i'timâddır. İ'timâdın ise, cismin tevlîdinde herhangi bir etkisi yoktur.

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فهو أنه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الأجسام، لصح منا أيضاً بما فينا من القدرة؛ لأن القُدَر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، حتى ما من قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا وغيرها من القُدَر يصح ذلك الجنس بها. فيلزم في الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد، والمعلوم خلاف ذلك.

ومما يدل على أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم، هو أن القادر بالقدرة لا يصح منه الفعل إلا على وجه المباشرة أو التوليد، ولا يصح فعل الجسم على هذين الوجهين، فليس إلا أنه لا يقدر على فعل الجسم أصلاً.

فإن قيل: ولم قلتم: إن القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل إلا على هذين الوجهين؟ قلنا: لأن الوجوه التي يصح أن يفعل عليها الفعل لا تعدو وجوهاً ثلاثة؛ الاختراع، والمباشرة، والتوليد.

أما الاختراع فلا شك أن القادر بالقدرة لا يقدر عليه؛ لأنه إيجاد فعلٍ متعدٍّ عنه من غير سبب، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة. إن لو صح ذلك، لصح من أحدنا أن يمنع غيره من التصرفات من غير أن يماسه، أو يماس ما ماسه، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يفعل الجسم على وجه المباشرة؟ قلنا: لأن المباشرة هو أن يفعل الفعل مبتدأً بالقدرة في محلها، فلو فعل الجسم بهذه الطريقة للزم حلول الجسم في الجسم، وذلك محال.

فإن قال: لم لا يفعل الجسم بطريقة التوليد؟ قلنا: التوليد على ضربين؛ أحدهما أن يكون متعدياً عن محل القدرة، والآخر لا يكون متعدياً. فإن لم يتعدَّ عن محل القدرة لزم ما ذكرناه في المباشر، وإن كان متعدياً عن محل القدرة فالذي يتعدى به الفعل عن محل القدرة ليس إلا الاعتماد، والاعتماد مما لا خطر له في توليد الجسم.

Şayet muhatabımız: "Niçin böyle söylüyorsun?" diye sorarsa, ona şöyle deriz: "Zira i'timâd, cismi doğursaydı, bizden biri bir semte girdiğinde, onu cevher ve cisim olarak doldurması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır."

Eğer: "Onun i'timâdlarından cisimler hâsıl olur, ancak bunlar dağınık oldukları ve ortalıkta bulunmadıkları için görülmezler." denirse, şöyle deriz: "Buna göre, bizden birinin elini bir tuluma sokup, onun ağzını tıkadıktan sonra tulumun dolmasına i'timâd etmesi durumunda, tulumun üflenmiş gibi dolması gerekir. Halbuki bilinen bunun aksidir.

Eğer: "Bizden birinin cismi yaratmaya kudreti vardır, ancak bir engel dolayısıyla onu yapamaz. O da cihetlerin cevherlerle dolmuş olmasıdır. Zira, âlem cevherlerle doludur" denirse, "Durum dediğiniz gibi olsa, herhangi bir tasarrufta bulunmamız, hatta elimizi bile hareket ettirmemiz mümkün olmazdı. Bilinen ise bunun zıddıdır. Söylediğimiz üzere âlemde sadece halâ' vardır." deriz.

Eğer: "Bizden birinin, başka bir engel dolayısıyla cismi yaratmasının mümkün olmadığını inkâr etmediniz mi?" diye sorulursa, şöyle cevap veririz: "Her engelin ortadan kaldırılması mümkündür. Dolayısıyla bazı hallerde engelin kaldırılması sebebiyle cismi yaratması gerekebilir. Halbuki bunun hilâfı bilinmektedir. Bu, mâna yönünden bize karşı çıkan kişiye söylenecek sözdür."

Bu meselede ibâreye dayalı muhalefet yürüterek "Allah Teâlâ, kendiliğinden var olma anlamında cisimdir" diyene gelince, bu konuda daha önce bazı açıklamalar yaptık. Burada şimdi zikredeceğimiz ise şudur: Onlar, bu lafızdan türemiş olarak ism-i tafdîl sigasını (ecsemu) kullanıyorlar. İsm-i tafdîl sigası (ef'alu) artma (tezâyüd) kabul eden şeylerde kullanılır. Allah Teâlâ'nın "kendiliğinden var olması" ise artmayı kabul eden cinsten değildir. Çünkü bununla, O'nun varlığında başka birine muhtaç olmaması sonucuna varılır. Bu (varlığında başkasına muhtaç olmama), olumsuz bir ifadedir. Olumsuzlukta (nefiy) ise tezâyüd söz konusu değildir. Bu yöntem, güvenilir bir yoldur. Bu yoldan daha uygun olan ve bu konudaki tartışmayı daha etkili şekilde bitirecek olan şöyle demektir: "Cisim, uzunluk, genişlik ve derinlik" demek olup, ancak uzun, geniş ve yüksek olan şeylerin cisim olarak isimlendirilmesi mümkündür. Allah Teâlâ ise, böyle değildir. Dolayısıyla O'nun, cisim olarak nitelenmesi câiz değildir. Bu konuda muhâlifin aklî ve naklî açıdan delil diye ortaya koyduğu bazı iddiaları vardır.

فإن قال: ولم قلتم ذلك؟ قلنا: لأن الاعتماد لو كان يولد الجسم لوجب إذا اعتمد أحدنا في سمت أن يملأها جواهر وأجساماً، ومعلومٌ خلافه.

فإن قيل: إنه يحصل عن اعتماداته الأجسام، إلا أنها تتبدد وتتلاشى فلا تُرى. قلنا: فيجب على هذا أن أحدنا إذا أدخل يده في زقٍّ وسد رأسه عليها، ثم يعتمد أن يمتلئ الزق فينتفخ كما لو نفخ فيه، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: إن أحدنا يقدر على فعل الجسم، غير أنه لا يتأتى منه لمنع، وهو كون الجهات مشغولة بالجواهر، فإن العالم ممتلئ جواهر. قلنا: لو كان الأمر كما ذكرتم لوجب أن يتعذر علينا التصرف البتة حتى لا يمكننا تحريك أيدينا، والمعلوم خلاف ذلك فليس إلا أن في العالم خلاء على ما نقوله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يمكن فعل الجسم لمنعٍ آخر؟ قلنا: لا منع إلا ويصح ارتفاعه، فكان يجب صحة أن يفعل الجسم في بعض الحالات لارتفاع ذلك المنع، وقد عرف خلافه. فهذا هو الكلام على من خالف من جهة المعنى.

وأما من خالف من جهة العبارة فقال: إنه تعالى جسم على معنى أنه قائمٌ بذاته، فقد مر من الكلام عليه شطر، والذي نذكره ههنا هو أنهم يستعملون من هذه اللفظة لفظة أفضل، ولفظة أفعل إنما تستعمل فيما يقبل التزايد، وكونه قائماً بذاته مما لا يقبل التزايد لأن المرجع به إلى أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره، وهذا نفي، والنفي لا يصح دخول التزايد فيه، وهذه طريقةٌ معتمدة. والأولى من هذه الطريقة والأحسم للشغب أن نقول: إن الجسم هو الطويل العريض العميق، ولا يجوز أن يسمى بذلك إلا من كان طويلاً عريضاً عميقاً، والله تعالى ليس كذلك، فلا يجوز وصفه به. وللمخالف في هذا الباب شبهٌ من جهة السمع والعقل.

Onların aklî delil olarak ileri sürdükleri husus şöyle ifade edilebilir: "Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir olduğu sâbittir. Âlim ve kâdir olmak ise ancak cismi olanlar için söz konusudur. Bunun delili duyulur türdendir. Çok kere ifadeyi değiştirerek şöyle de diyorlar: "Cismin arazdan farkı gibi; bilmesi ve kâdir olması sahih olan da, bilmesi ve kâdir olması sahih olmayandan farklıdır. Bu nedenle, bilmesi ve güç yetirmesi sahih olanlardan olan Allah Teâlâ'nın da cisim olması gerekir."

Bu yaklaşıma cevabımız şu şekildedir: "Bizlerin âlim ve kâdir oluşu, bir illetten dolayı onun cisim olmasını gerektirir. Ancak bu illet, Allah Teâlâ hakkında geçerli değildir. Çünkü biz, ancak ilimle âlim, kudretle kâdiriz. İlim ve kudret ise, varlıkta bir mahalle muhtaçtır. Bu şekilde olan mahallin mutlaka cisim olması gerekir. Allah Teâlâ ise böyle değildir. Çünkü O, bizâtihi âlim ve kâdirdir. Kendiliğinden âlim ve kâdir olduğu için de O'nun cisim olması gerekmez.

Ayrıca onlara şöyle de denilir: Bizden biri âlim ve kâdir olduğunda, onun cisim olması gerektiği gibi, kalb ve yürek sahibi olması; et ve kandan müteşekkil bulunması gerekir. Aynı şeyi Allah hakkında niçin söylemiyorsunuz? Halbuki insanlar böyle bir iddiada bulunmuyorlar.

Bu meselede muhaliflerimizce dile getirilen bir diğer delil de şöyledir: Onlar diyorlar ki: "Mâkul olan, ya cisimdir ya da arazdır. Allah Teâlâ'nın araz olması imkânsızdır. Bu nedenle O'nun cisim olması gerekir." Buna cevap olarak şöyle deriz: "Mâkul" sözü ile siz neyi kastediyorsunuz? Şayet onunla "mâlûm"u kastediyorsanız, o konuda herhangi bir tartışma vâki olmamıştır. Burada söz konusu olan cisim ve arazlara muhâlif olan bir mâlûmun olması câiz ise, bu Allah Teâlâ'dır. Eğer bununla "itikadı mümkün olanı" kastediyorsanız, onda da aynı şekilde tartışma söz konusudur. Burada da cisim ve araz olmayan bir zâtın olmadığına inanılması câiz ise, bu Allah Teâlâ'dır.

Eğer "Biz, 'mâkul' sözü ile benzeri duyulur âlemde görüleni kastediyoruz" denirse, cevap olarak şöyle deriz: Burada benzeri bulunmayan bir zâtın olması câiz ise, o Allah Teâlâ'dır. Ayrıca onlara "benzerlerini hiçbir zaman müşâhede etmediğiniz halde, kudret ve hayatı isbat mı ediyorsunuz? Bunun benzeri bizim meselemizde niçin câiz olmasın?" denilir. Bu konuda bizimle aynı görüşü paylaşmayan muhaliflerimizin ileri sürdükleri sözde aklî deliller hakkında söyleyeceklerimiz bundan ibârettir.

أما شبههم من جهة العقل؛ قالوا: قد ثبت أنه تعالى عالمٌ قادر، والعالم القادر لا يكون إلا جسماً، دليله الشاهد. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إن من صح أن يعلم ويقدر مفارق لمن لا يصح أن يعلم ويقدر مفارقة الجسم للعرض. والقديم تعالى ممن يصح أن يعلم ويقدر، فيجب أن يكون جسماً.

والأصل في الجواب عن ذلك أن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً يجب أن يكون جسماً لعلة، تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى، وهو أن أحدنا عالمٌ بعلم وقادرٌ بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محلٍّ مبنيٍّ ببنية مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالمٌ لذاته قادرٌ لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً.

ثم يقال لهم: الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون جسماً، يجب أن يكون ذا قلبٍ وضمير، وأن يكون مركباً من لحمٍ ودم، فقولوا مثله في القديم تعالى، والقوم لا يقولون بذلك.

شبهةٌ أخرى لهم في المسألة وهي أنهم قالوا: المعقول إما الجسم وإما العرض، والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضاً فيجب أن يكون جسماً. قلنا: ما تعنون بالمعقول؟ فإن أردتم المعلوم، ففيه وقع النزاع وهلاّ جاز أن يكون ههنا ذات معلوم مخالف للأجسام والأعراض وهو القديم تعالى؟ وإن أردتم به ما يمكن اعتقاده، فهو نفس التنازع فيه أيضاً. وهلاّ جاز أن يكون ههنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسماً ولا عرضاً وهو الله تعالى؟

فإن قيل: إنا نعني بالمعقول ما قد شوهد نظيره. قلنا: وهلاّ جاز أن يكون ههنا ذات لم يشاهد نظيره قط وهو الله تعالى؟ ثم يقال لهم: ألستم قد أثبتم الحياة والقدرة وإن لم تشاهدوا نظيراً قط، فهلاّ جاز مثله في مسألتنا؟ هذا هو الكلام في شبههم من جهة العقل.

Bu konuda görüşlerimizi paylaşmayanlarca naklî yönden birçok delil ileri sürülmüştür. Bunlardan biri: "Rahmân arşa istivâ etmiştir"[137] âyetidir. Onlar, bu âyete dayanarak: "İstivâ", "ayakta durmak ve yaslanmak" demektir. Yaslanmak ve ayakta durmak ise, cisimlere ait niteliklerdendir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın da cisminin olması gerekir." demişlerdir.

Bu konuda onlara cevabımız şu şekildedir: "Öncelikle bu meselede naklî delille istidlâlin mümkün olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü naklî delilin doğru anlaşılması bu görüş üzerine bina edilmiştir. Zira biz, Allah Teâlâ'yı âdil ve hakîm olarak bilmedikçe, naklî delilin sağlamlığını bilemeyiz. O'nun ihtiyaç kabul etmeyen bir ganî olduğunu bilmedikçe de, âdil olduğunu bilemeyiz. O'nun cisim olmadığını bilmedikçe de ganî olduğunu bilemeyiz. Dolayısıyla bu meselede naklî delille nasıl istidlâl edilebilir? Bu mesele fer'î delille asıla istidlâlde bulunmak değil midir? Bu, başka bir açıdan da muhâldir. Şöyle ki: Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu bilmedikçe, O'nu âdil olarak bilmiş olmayız. Cismin, zâtı sebebiyle âlim olması imkânsızdır. Ayrıca onlara şöyle denilir: Buradaki "istivâ", "istilâ ve galebe" mânasındadır. Bunun böyle olduğu ise dile hâkim olanlar arasında çok meşhurdur. Nitekim şâir şöyle demektedir:

Galip gelip, onları istilâ ettiğimizde, Onları kurt ve kuşlara yem olarak terk ettik.

Diğer bir şâir ise şöyle demiştir:

Bişr, kılıç ve akan kan olmadan Irak'ı istilâ etti.

Hamd, müheymin (hükmü altına alan) ve hallâka (çok yaratan) aittir.

Eğer: "Allah Teâlâ bütün âlemi istilâ edici olduğu halde burada özellikle "arş"ın zikredilmesinin hikmeti nedir?" diye bir soru tevcih edilirse şöyle deriz: "Çünkü arş, Allah Teâlâ'nın yarattığı şeylerin en büyüğüdür. Bu nedenle Cenâb-ı Hak özellikle onu zikretmiştir.

Burada arşın, "mülk" mânasında olduğu söylendi. Bu husus, dil bilginlerinin de bildiği ve benimsediği bir konudur. Nitekim mal ve mülkünü kaybetmiş insanların durumunu ifade etmek üzere: "Falanın arşı yıkıldı" denilir. Nitekim bir şâir de bu anlamı teyit ederek şöyle demektedir:

Bir de ne göresin Mervânoğulları'nın tahtları yıkılmış, İyâd ve Himyerlilerin ölümü gibi ölmüşler.

وأما شبههم من جهة السمع فكثيرة. منها؛ قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾. قالوا: الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً.

والأصل في الجواب عن ذلك أن يقال لهم: أولاً إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن؛ لأن صحة السمع موقوفةٌ عليها، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذا إلا استدلالٌ بالفرع على الأصل؟ وذلك محالٌ من وجهٍ آخر؛ هو أنّا ما لم نعلم به عالماً لذاته لا نعلمه عدلاً، والجسم يستحيل أن يكون عالماً لذاته. ثم يقال لهم: الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهورٌ في اللغة. قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسرٍ وكاسر

وقال آخر:

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاق.

فإن قالوا: إنه تعالى مستولٍ على العالم جملة، فما وجه تخصيص العرش بالذكر؟ قلنا: لأنه أعظم ما خلق الله تعالى فلهذا اختصه بالذكر.

وقد قيل: إن العرش ههنا بمعنى الملك، وذلك ظاهرٌ في اللغة يقال: ثُلَّ عرش بني فلان، أي إذا زال ملكهم. وفيه يقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثُلّثْ عروشهم ... وأودت كما أودت إياد وحمير

Yine muhataplarımız Allah Teâlâ'nın: "Gözümün önünde (nezâretimde) yetiştirilmen için"[138] âyetini bununla irtibatlandırdılar. Allah'ın kendisi için "ayn" (göz) isbat ettiğini, gözü olanın ise ancak cisim olabileceğini söylediler.

Buna cevabımız şu şekildedir: Âyetteki bu ibâreden maksat: "Yetiştirilmenin, ilmim dâhilinde gerçekleşmesi için" demektir. Nitekim "ayn" bazen "ilim" anlamına kullanılarak "Bu, gözümle (ayn) cereyan etti" denilir. Bu sözle, bu kullanımla "İlmim dâhilinde cereyan etti" anlamı kastedilir. Şayet bu sözün anlamı zikrettiğimiz şekilde olmasaydı, Allah Teâlâ'nın birçok gözünün olması gerekirdi. Çünkü O bir başka âyette: "Gözlerimizle (bi-aʿyüninâ)"[139] buyurmaktadır. Bildiklerimiz ise bunun aksinedir.

"O'nun vechi dışında her şey yok olacaktır"[140] âyetini de bu konuyla ilişkilendirerek Allah Teâlâ'nın kendi zâtı için "vech" isbat ettiğini ve yüzü bulunanın cisim olduğunu söylediler.

Buna cevabımız da şu şekildedir: Bundan maksat, Allah'ın zâtı dışında her şeyin yok olacağıdır. "Vech"in sözlükte "zât" anlamına geldiği herkesçe mâlûmdur. Nitekim: "Bu elbisenin yüzü yenidir" denildiğinde, bununla söz konusu elbisenin kendisinin yeni olduğu kastedilir. Ayrıca durum, onların söylediği gibi olsaydı, Allah Teâlâ'nın vechi dışında, O'nun her şeyinin yok olması gerekirdi. Halbuki O, bu anlama gelebilecek her türlü nitelemeden münezzeh ve berîdir.

Yine muhataplarımız: "İki elimle yarattığım şey"[141] âyetini bu konuya ilişkin bir delil kabul ederek şöyle dediler: "Allah kendine iki el nisbet etti, bu da O'nun cisim olduğunu gösterir."

Buna şu şekilde cevap verilebilir: "Burada kullanılan "iki el" ifadesi kuvvet mânasındadır. Nitekim "el" (yed) kelimesi bu anlamda sıklıkla lügatte açıkça kullanılmaktadır. "Bu işe benim elim yetmez" denilir. Bu sözle "kuvvetim yetmez" mânası kastedilir. Bu durumda, buradaki "vech-i şebeh (benzetme yönü) nedir?" diye sorulacak olursa, şöyle deriz: Bu kelime, Arap dilinde bu mânada kullanılmaktadır. Nitekim şâir[142] şöyle demektedir:

"Dediler ki: Allah sana şifâ versin! Allah'a yemin olsun ki,

kaburga kemiklerinin taşıdığı şeye bizim gücümüz yetmez."

Burada şâir, Arap dilinin gereği olmak üzere müfred (tekil "yed") yerine, bu kelimenin tesniye şeklini kullanmıştır. Aynı kullanım tarzına uygun olarak yine şâir şöyle demektedir:

"Sedûs (iki) dirhemini esirgeyedursun, rüzgar(ımız) sabâhdır, getirdiği sefâdır."[143]

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ولتُصنَع على عيني﴾. قالوا: فأثبت لنفسه العين، وذو العين لا يكون إلا جسماً.

والأصل في الجواب عن ذلك أن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعيني أي جرى بعلمي. ولولا ما ذكرناه وإلا لزم أن يكون الله تعالى عيونٌ كثيرة، لأنه قال: ﴿بأعيننا﴾ والمعلوم خلاف ذلك.

وقد تعلقوا بقوله تعالى: ﴿كل شيءٍ هالكٌ إلا وجهه﴾. قالوا: فأثبت لنفسه الوجه، وذو الوجه لا يكون إلا جسماً.

وجوابنا عن هذا أن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهورٌ في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة. وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكروه للزم أن ينتفي كل شيء منه إلا الوجه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿لِما خلقتُ بيدي أستكبرتَ﴾. قالوا: فأثبت لنفسه اليدين، وهذا يدل على كونه جسماً.

والجواب عنه أن البدن ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهرٌ في اللغة، يقال: ما لي على هذا الأمر يد، أي قوة. فإن قالوا: فما وجه التشبيه إذاً؟ قلنا: إن ذلك مستعملٌ في اللغة، قال الشاعر:

فقالا شفاك الله والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان

على أن من عادتهم وضع المثنى مكان المفرد، وعلى هذا قال الشاعر:

فإن بخلت سدوس بدرهميها فإن الريح طيبة قبول

Ebû Vehb Velîd b. Ukbe[144] şöyle demiştir:

"Ebû Akîl'in rüzgârı estiği zaman, kasabı bıçağını (iki bıçağını) bileyler şeklinde görüyorum."

Burada aslında "tek bıçak" kastedilmiş, ancak kelimenin yine tesniye şekli kullanılmıştır.

Yine "O'nun iki eli açıktır"[145] âyetinin bu konuda delil olduğunu belirterek Allah Teâlâ'nın kendisine "yed" nisbet ettiğini, el sahibi olanın ise mutlaka cisim olması gerektiğini söylediler.

Buna da şu şekilde cevap verilir: Buradaki "yed" nimet anlamındadır. Bunun böyle olduğu gayet açıktır. Nitekim "Falancanın üzerimde eli vardır." denilir ve bununla "minnet ve nimet" kastedilir. Eğer: Burada yed kelimesinin tesniye şeklinin kullanılmasının anlamı nedir?" denilirse, buna daha önce cevap verdiğimizi söyleriz.

Yine "Allah'a itaat konusunda yaptığım bunca kusurdan dolayı bana yazıklar olsun!"[146] âyetini konuyla ilgili kılarak, âyetteki "cenbullah" ifadesinden hareketle "zü'l-cenb" olanın cisim olmasının gerekli olduğunu söylediler.

Buna cevabımız şu şekildedir: Âyetteki cenb lafzı "itaat" anlamındadır. Bu kelimenin bu anlama geldiğinin pek çok örneği vardır. Nitekim bu anlamda şöyle denilir: "O, bu hâli, falanın yanında (yani ona itaat ve hizmet etmek sûretiyle) kazandı."

Yine "gökler de O'nun sağ elinde dürülüp bükülmüş olacaktır"[147] âyetini delil getirerek "zü'l-yemîn" olanın ancak cisim olduğunu söylediler.

Cevabımız, yemin kelimesinin "kuvvet" anlamında olduğu şeklindedir. Bu kelime söz konusu anlamda sıklıkla kullanılmaktadır. Nitekim şâir[148] kelimeyi bu anlamda kullanarak şöyle demektedir:

"Evsli Arâbe'nin eşsiz bir sûrette yüceldiğini gördüm.

Şan şeref için yükseltilen bayrağa sancaktar hep o oldu."

Yine "İşin ciddileştiği, paçaların tutuştuğu o gün…"[149] âyetini de bu konuda delil getirerek Allah'a cismiyyet izâfe ettiler.

Bu iddiaya şu şekilde cevap verilir: Âyet, iddianızı açıkça desteklemiyor. Çünkü Allah bu âyette "sâk" lafzını kendi zâtına nisbet etmiştir. Söz konusu lafızla o günün "şiddeti" kastedilmiştir. Nitekim bu ifadede kıyamet gününün korku ve sıkıntıları Arapça'daki kullanımına uygun şekilde yansıtılmaktadır.

وقال أبو وهب، الوليد بن عقبة:

أرى الجزار يشحذ شفرتيه إذا هبت رياح أبي عقيل

وإنما أراد شفرته، ولكن ثنّى.

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾. قالوا: فأثبت لنفسه اليد وذو اليد لا يكون إلا جسماً.

والأصل في الجواب عن ذلك أن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهرٌ في اللغة، يقال: لفلانٍ عَلَيَّ يد، أي منة ونعمة. فإن قيل: فما معنى التثنية؟ قلنا: قد أجبنا عن ذلك.

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿يا حسرتى على ما فرطتُ في جنب الله﴾. قالوا: وذو الجنب لا يكون إلا جسماً.

والجواب عنه أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة، وذلك مشهورٌ في اللغة. وعلى هذا يقال: اكتسب هذا الحال في جنب فلان، أي في طاعته وخدمته.

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿والسموات مطوياتٌ بيمينه﴾. قالوا: وذو اليمين لا يكون إلا جسماً.

وجوابنا؛ أن اليمين بمعنى القوة وهذا كثيرٌ ظاهرٌ في اللغة، وعلى هذا قال الشاعر.

رأيت عرابة الأوسي يسمو إلى العلياء منقطع القرين

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿يوم يُكشَف عن ساقٍ﴾. قالوا: وذو الساق لا يكون إلا جسماً.

والأصل في الجواب عن ذلك أنه لا يقر لكم بالظاهر لأنه لم يضف الساق إلى نفسه، فنقول: المراد به الشدة. يبين ذلك أنه تعالى يصف هول يوم القيامة وشدته جرياً على عادة العرب، فهو بمنزلة قولهم: قامت العرب على ساقها.

Yine "Rabbin(in emri) gelip"[150] meâlindeki âyeti delil getirerek: "Allah Teâlâ, bu âyette kendini "gelmek" (mecî') fiili ile nitelendirdi." Gelmek ise, ancak cisimlerde tasavvur edilebilen bir eylemdir." dediler.

Buna da şu şekilde cevap verilir: Allah Teâlâ, bu âyette kendi nefsini zikretti ancak bununla gayrını kastetti. Arapça'da muzâfın hazfi hâlinde, muzâfun ileyh onun yerine konulmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ bir başka âyette: "Köye sor"[151] buyurmakta, bununla da "köy halkını" kastetmektedir. Başka bir âyette ise: "Ben Rabbime gidiyorum"[152] buyurulmakta, bununla da: "Rabbimin emrettiği yere doğru gidiyorum" mânası kastedilmektedir.

Kādî Abdülcebbâr, bu konuda mükellefin bilmesi gereken hususları şu şekilde özetledi: Her mümin, Allah Teâlâ'nın ezelde de, gelecekte de asla cisim olmadığı ve olmayacağını O'nun ve herhangi bir durumdan dolayı O'nun cisim özelliklerine sahip olmasının câiz olmayacağını bilmelidir.

Bu konu şöyle kanıtlanabilir: Şu anda O'nun cisim olmasının imkânsızlığını isbat eden şey, ileri sürülebilecek bütün ihtimallerde geçerlidir. Dolayısıyla buradaki durum, diğer yerlerde de O'nun cisim olmasının imkânsız olmasını gerektirir. Bu konuda söylenecek sözün özeti budur.

Fasıl: [Allah Teâlâ'nın Araz Olmasının İmkânsızlığı Hakkında]

Kādî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın cisim olmasının câiz olmadığı hakkında söyleneceklerden sonra O'nun araz olmasının imkânsızlığını açıklama sadedinde önce arazın anlamı üzerinde durdu.

Sözlükte araz: "Varlığa ârız olan, sonradan ortaya çıkan, ansızın baş gösteren varlığı devamlı olmayıp gelip geçici olan şey" demektir. Bu nedenle aynı kökten gelen ve beklenmedik bir anda ortaya çıkan bulut için "ârız" kelimesi kullanılır. Kur'an'da, Âd kavmini uyaran Hûd'un kendilerine bildirdiği azabı, bulundukları vâdiye ansızın çöken bir bulut (ârız) hâlinde görünce, onların bunu: "Bu, bize yağmur yağdıracak bir bulut (ârız)" dedikleri nakledilmektedir."[153] Yani "ârız" burada "bize yağmur yağdıracak" anlamında kullanılmıştır. Çünkü belirsiz (nekre) bir kelimenin, sıfatı da aynı türden olmalıdır. Nitekim: "Dünya, iyi ve kötü herkesin, ondan yediği hazır bir arazdır" denilir. Arazın sözlükteki anlamı işte budur.

وقد تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾. قالوا: فالله تعالى وصف نفسه بالمجيء، والمجيء لا يتصور إلا من الأجسام.

والأصل في الجواب عن ذلك أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما قال ﷻ: ﴿واسأل القرية﴾ يعني أهل القرية، وقال في موضعٍ آخر: ﴿إني ذاهبٌ إلى ربي﴾ أي إلى حيث أمرني ربي.

ثم إنه رحمه الله بيّن ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. وجملة القول في ذلك أن الذي يلزمه أن يعلم أنه تعالى لم يكن جسماً فيما لم يزل، ولا يكون كذلك فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحالٍ من الأحوال.

والذي يدل على ذلك هو أن ما دل على استحالة كونه جسماً الآن ثابت في جميع الحالات فيجب استحالة كونه جسماً في سائر الحالات فهذه طريقة القول في ذلك.

فصل:[في الكلام في استحالة كونه تعالى عرضاً]

لما بيّن رحمه الله الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً بيّن استحالة كونه عرضاً، ونحن نبين أولاً حقيقة العرض.

اعلم أن العرض في أصل اللغة هو ما يُعرَض في الوجود ولا يطول لبثه سواء كان جسماً أو عرضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض، قال الله تعالى: ﴿هذا عارضٌ مُمطرنا﴾ أي ممطرنا، ولا بد من هذا التقدير لأن صفة النكرة نكرة، وقيل: الدنيا عرضٌ حاضر يأكل منه البِر والفاجر، هذا في أصل اللغة.

Araz bir terim olarak: "Varlığa (cevher ve cisimlere) ârız olan gelip geçici nitelikler" demektir. Bu tanımdaki "Cevher ve cisimlerin devamlı olması gerekmeyen gelip geçici" sözü, "süreklilik kavramını tanım dışı tutmak içindir. Çünkü arazlar "kalıcıdırlar"; ancak bu kalıcılık cisim ve cevherlerin kalıcılığı gibi değildir. Çünkü onlar, zıdlarının varlığı ile yok olurlar. Halbuki cevher ve cisimler bâkî ve sâbittirler.

Bu tanımda: "Allah Teâlâ'nın, araz olmasının câiz olmadığını" ispatlayan husus şudur: Şayet O, böyle olacak olsaydı ya bütün olarak arazlara benzerdi, bu da O'nun birbirine zıd sıfatlara sahip olmasını gerektirirdi -ki bu muhâldir- ya da onların tümüne değil, bir kısmına benzer olurdu ki, bu da Allah Teâlâ'nın onlar gibi hâdis veya onların Allah gibi kadîm olmasını gerektirirdi. Her iki görüş de yanlıştır. Çünkü biz, daha önce Allah Teâlâ'nın kadîm, arazların da hâdis olduklarını açıklamıştık.

İstersen arazların, "bâkî olan ve olmayan" şeklinde ikiye ayrıldıklarını söyleyebilirsin. Daha önce izah ettiğimiz hususdan dolayı, Allah Teâlâ'nın "bâkî olmayan" türünden bir araz olması câiz değildir. O'nun "bâkî olan" türünden bir araz olması da câiz değildir. Çünkü onlardan hiçbir şey yoktur ki, bir hüküm altına girmemiş olsun. Bu hüküm ise, Allah Teâlâ için muhâldir.

İstersen de arazların "müdrek olan ve müdrek olmayan" diye ikiye ayrıldıklarını söyleyebilirsin. Daha sonra açıklayacağımız nedenlerden dolayı, onların "müdrekât" kâbilinden olmaları câiz değildir. İdrâk olunmayan kâbilinden olmaları da câiz değildir. Çünkü onlardan, bir hüküm altına girmeyeni yoktur. Bu hüküm de Allah hakkında imkânsızdır.

Yine istersen arazların "illet olan ve illet olmayan" olarak ikiye ayrıldıklarını söyleyebilirsin. Daha önce açıkladığımız nedenler dolayısıyla Allah Teâlâ'nın illetler kâbilinden araz olması câiz değildir. Allah Teâlâ'nın diğeri kâbilinden araz olması da câiz değildir. Çünkü onlardan hiçbir şey yoktur ki, bir sıfat ile tahsis edilmiş olmasın. Bu sıfat ise, Allah Teâlâ için imkânsızdır.

Bu meselenin gerçeği şöyledir: Arazların hey'et-i mecmûasıyla hudûsu sâbit, Allah Teâlâ'nın varlığının ise kadîm olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durumda o, nasıl araz olur? Seyyid İmâm (el-Müeyyed Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Âmülî) bu cinsin mu'temed (güvenilir) olmadığını kaydetti.

وأما في الاصطلاح فهو ما يُعرَض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، وقولنا: ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، احترازٌ عن الأعراض الباقية فإنها تبقى، ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر لأنها تنتفي بأضدادها، والجواهر والأجسام باقية ثابتة.

وإذ قد عرفت هذا، فالذي يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً هو أنه لو كان كذلك لكان لا يخلو؛ إما أن يكون شبيهاً بالأعراض جملة وذلك يقتضي كونه على صفاتٍ متضادة وذلك محال، أو يكون شبيهاً ببعضها دون بعض وذلك يقتضي أن يكون القديم تعالى محدثاً مثلها أو هي قديمة مثل الله تعالى، وكلا القولين فاسد لأنا قد بيّنا قدم القديم وحدوث الأعراض.

وإن شئت قلت: الأعراض على ضربين؛ باقٍ وغير باق. ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قد مر من قبل، ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختصٌّ بحكم، وذلك الحكم مستحيلٌ على الله تعالى.

وإن شئت قلت: الأعراض على ضربين؛ مدرك وغير مدرك. لا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل المدركات لما سنبينه من بعد إن شاء الله تعالى، ولا أن يكون من قبيل ما لا يدرك لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختصٌّ بحكم، ذلك الحكم مستحيلٌ على الله تعالى.

وإن شئت قلت الأعراض على ضربين؛ علة والآخر ليس بعلة، والقديم تعالى لا يجوز أن يكون من قبيل العلل لما بيّناه من قبل، ولا أن يكون من القبيل الآخر لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختصٌّ بصفة، تلك الصفة مستحيلةٌ على الله تعالى.

وتحقيق ذلك أن يقال: قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وصح أن الله تعالى قديم، فكيف يكون عرضاً؟ وذكر السيد الإمام أن هذا الجنس ليس بمعتمد.

Kādî Abdülcebbâr bu faslın sonunda bu konuda mükellefin bilmesi gereken hususları özetle şöylece ortaya koydu: "Allah Teâlâ'nın ezelde de, gelecekte de araz olmadığını ve olmayacağını, O'nun herhangi bir şekilde bu sıfatla nitelenişinin câiz olmadığı" bilinmelidir. Bunu da şu husus isbatlar: O'nun şu an araz olmasının imkânsız olduğuna delâlet eden şey, her durumda geçerlidir. Dolayısıyla O'nun herhangi bir ânda araz olması câiz değildir. Bu konudaki görüşün açıklaması bu şekildedir.

Fasıl: Allah'ın Görülmesinin Reddi

Ru'yet, Allah'tan nefyi gereken hususlardandır.[154] Bu konu, ihtilâflı bir meseledir. Gerçekte bu meseledeki ihtilâf, bizimle Ru'yetullâh'ın keyfiyeti(-nasıl gerçekleştiği) konusuna girmeyen Eş'arîler arasında cereyan etmektedir. Mücessime'ye gelince onlar, cisim olmadığı takdirde Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Biz de Allah'ın ancak cisim olması durumunda görülmesinin mümkün olabileceğini kabul etmekteyiz. Bu konuda onlarla konuşmamız anlamsız ve boş söz (lağv) kâbilindendir.

Ru'yetullah konusunda hem naklî hem de aklî delille istidlâlde bulunmak mümkündür. Çünkü naklî delil, onun aleyhine değildir. Sıhhati aleyhine naklî delil bulunmayan her meselede naklî delille istidlâl mümkündür. Nitekim, sıhhati naklî delile bağlı olmadığı halde, Allah Teâlâ'nın hay olduğuna naklî delille istidlâli câiz gördük. Bu da isbatlar ki: O'nun görülüp görülmeyeceği bizden birinin hatırına ister gelsin, isterse gelmesin, âlemin sâni' ve hakîminin olduğunu bilmesi mümkündür. Bu nedenle bu meselede bize karşı çıkanı tekfîr etmeyiz. Çünkü O'nun görülemeyeceğini bilmemek, O'nun zâtını veya sıfatlarından birini bilmemeyi gerektirmez. Bu nedenle Hz. Mûsâ'nın: "Ey Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım"[155] ifadesinde geçen talebin, Hz. Mûsâ'nın kendi kendine yönelttiği bir istek olmasını câiz gördük. Çünkü görülenin, görülür olması sebebiyle özel bir durumu veya niteliği yoktur. Buna bağlı olarak şeyhimiz Ebû Ali'yi, gözle görüldüklerini söylemesi sebebiyle, kevnleri bilmemekle ithâm etmedik.

Bu husus bu şekilde sâbit olunca, Kādî Abdülcebbâr, bu meselede şu âyetle istidlâlde bulundu: "O'nu gözler idrâk edemez, fakat O, bütün gözleri idrâk eder. O, latîf ve habîrdir."[156] Bu âyetin görüşümüzü kanıtlayan yönü şöyledir: Arapça'da "idrâk" lafzı göz (basar) kelimesiyle birlikte kullanıldığı takdirde, söz konusu lafzın "ru'yet"ten başka bir anlam taşıması mümkün değildir.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. وجملة القول فيما يلزم ذلك أن يعلم أن الله تعالى لم يكن عرضاً فيما يزل، ولا يكون عرضاً فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحالٍ من الأحوال. والذي يدل على ذلك أن ما دل على استحالة كونه عرضاً الآن ثابتٌ في جميع الأحوال، ولا يجوز أن يكون عرضاً في وقتٍ من الأوقات فهذه طريقة القول فيه.

فصل في نفي الرؤية

ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية وهذه مسألة خلافٍ بين الناس. وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية؛ فأما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لما صح أن يُرى، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لو كان جسماً لصح أن يُرى، والكلام معهم في هذه المسألة لغو.

ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً؛ لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألةٍ لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن. ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حياً، لما لم تقف صحة السمع عليها. يبين ذلك أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً، وإن لم يخطر بباله أنه هل يُرى أم لا، ولهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة، لما كان الجهل بأنه تعالى لا يُرى لا يقتضي جهلاً بذاته ولا بشيءٍ من صفاته. ولهذا جوزنا في قوله تعالى: ﴿ربِّ أرني أنظر إليك﴾ أن يكون سؤال موسى عليه السلام سؤالاً لنفسه؛ لأن المرئي ليس له بكونه مرئياً حالة وصفة. وعلى هذا لم نجهل شيخنا أبا علي بالأكوان حيث قال: إنها مدركةٌ بالبصر.

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم أنه رحمه الله بدأ بالاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ ووجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية

Bu âyette de Allah Teâlâ, zâtının gözle idrâkini (görülmesini) nefyetmektedir. Ayrıca burada Allah'ın zâtına yönelik bir övgü de (temeddüh) söz konusudur. Öte yandan bir şeyin, O'nun zâtına yönelik bir övgü olmaktan nefyedilmesi, O'nun hakkında noksanlık tesbitini gerektirir. Herhangi bir noksanlığın Allah'a nisbeti ise câiz değildir.

Şayet: "Niçin idrâk lafzının göz kelimesi ile birlikte kullanılmasından sadece ru'yet (görme) anlamının çıkabileceğini söylüyorsunuz?" denilirse, cevap olarak: "Gören kişi (râî), görücü oluşu sebebiyle müdrik oluşuna zâid (eklenmiş) bir niteliğe sahip değildir. Zira eğer bu durum, ona zâid bir hal olsaydı, bunların birbirinden ayrılması gerekirdi. Çünkü aklî bakımdan aralarında bir alâka yoktur. Halbuki realite bunun aksidir.

Ayrıca "idrâk" lafzı mutlak olarak kullanıldığında birçok mânaya gelir. Bazen"idrâk" ile "bülûğ" (varma, ulaşma) kastedilir. Nitekim bir çocuk, ergenlik çağına ulaştığında bu durum "idrak" kelimesi kullanılarak: "Çocuk, idrâk etti" denilir. Bazen, "idrâk" sözü ile "olgunluk" kastedilir. Nitekim meyve olgunlaştığında "edrake's-semer" denilir. İdrâk lafzı basar (göz) kelimesiyle kullanıldığında ise, onunla sadece "ru'yet" anlamı kastedilir. Buradaki durum, sükûn lafzındaki duruma benzemektedir. Zira "sükûn" lafzı da mutlak olarak kullanıldığında, başka şeylere ihtimalli olmakla beraber, nefs kelimesi ile kullanıldığında (sükûnu'n-nefs) sadece ilim mânasına gelir.

Şu ifadeler de işaret etmeye çalıştığımız anlam inceliklerini daha iyi açıklamaktadır: Arapça'da "Bu şahsı, gözümle idrâk ettim" demek ile, "Bu şahsı gözümle gördüm" veya "Bu şahsa gözümle baktım" demek arasında hiçbir fark yoktur. Ancak "Gözümle idrâk ettim fakat görmedim" veya "gördüm fakat idrâk etmedim" denilecek olsa bu iki cümlenin birbiriyle çelişkili olduğu kabul edilir. Bu iki lafzın anlamda ittifak etmelerinin işareti, beraberce isbat edilmeleri ve beraberce nefyedilmeleridir. Eğer biri isbat edilirken diğeri nefyedilecek olsaydı, söz çelişkili olurdu. Bu yöntemle "cülûs" ve "kuûd" kelimelerinin ve daha başka isimlerin aynı anlama geldiklerini öğreniyoruz.

Şayet: "Bu iki sözcüğün anlamdaş olmalarını beraberce isbat edilmeleri ve beraberce nefyedilmelerine nasıl bağlıyorsunuz? Halbuki aynı anlamda olmalarına rağmen irade ve muhabbet kelimelerinin, birbirinin yerine kullanılmadığını biliyoruz. Nitekim Arapça'da "Câriyemi seviyorum" denilir fakat "Onu irade ediyorum denilmez" şeklinde bir itiraz yöneltilirse, buna şöyle cevap veririz:

وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزةٍ على الله تعالى في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل: ولم قلتم: إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا بالرؤية؟ قلنا: لأن الرائي ليس بكونه رائياً حاله زائدة على كونه مدركاً؛ لأنه لو كان أمراً زائداً عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجهٍ معقول، والمعلوم خلافه.

وبعد، فإن الإدراك إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة. فقد يذكر ويراد به البلوغ، يقال: أدرك الغلام، أي بلغ الحلم. وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع، يقال: أدرك الثمر، إذا أينع. فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل الرؤية على ما ذكرناه، وصار الحال فيه كالحال في السكون فإنه إذا قرن بالنفس لا يحتمل إلا العلم، وإن احتمل بإطلاقه شيئاً آخر.

يبين ما ذكرناه أنه لا فرق بين قولهم: أدركت ببصري هذا الشخص، وبين قولهم: رأيت ببصري هذا الشخص، ورأيت ببصري هذا الشخص، أو أبصرت ببصري هذا الشخص، حتى لو قال: أدركت ببصري وما رأيت، أو رأيت وما أدركت، لعد مناقضاً. ومن علامات اتفاق اللفظين في الفائدة أن يثبتا في الاستعمال معاً ويزولا معاً، حتى لو أُثبت بأحدهما ونُفي بالآخر لتناقض الكلام، وبهذه الطريقة نعلم اتفاق الجلوس والقعود في الفائدة وغيرها من الأسامي.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن من علامات اتفاق اللفظتين في الفائدة أن يثبتا في الاستعمال معاً ويزولا معاً، ومعلومٌ أن الإرادة والمحبة واحدة، ثم يستعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، فيقال: أحب جاريتي ولا يقال: أريدها؟ قلنا:

"Bizim sözümüz, hakikat anlamında kullanıldığındadır. Sizin örneğinizde ise irade fiili ile mecâzî anlam kastedilmiş ve "Onunla yatmak (cimâ etmek) istiyorum" demek istenmiştir. Bizim verdiğimiz örnekte durum ise, "el-ğâit" kelimesinin tuvalet anlamında kullanılmasına benzer. Zira tuvalet (helâ), esasında "insanın rahatladığı yer" demektir. Bu kelime, yazı dilinde "rahata kavuşulan yer" anlamında değil, "ihtiyacı giderme" anlamına kullanılır. Bu kullanım ise, hakikat anlamında değil, mecâz yoluyladır. Burada da durum aynıdır."

Şayet "Onlar: 'Milin sıcaklığını gözümle idrâk ettim.' demiyorlar mı? Bu durumda sizin 'İdrâk, göz kelimesi ile kullanıldığı zaman sadece ru'yet anlamına gelir' şeklindeki sözünüz nasıl doğru oluyor?" denirse, şöyle deriz: "Sözlükte böyle bir anlam yoktur. Bu anlamı, İbn Ebî Bişr el-Eş'arî,[157] kendi görüşlerini doğrulamak için uydurmuştur. Çünkü ne manzûm ne de mensûr Arapça metinlerde bu anlamda bir söz bulunmamaktadır."

Söylediklerimizi açıklayan bir başka husus da şudur: Arapça'da "Bâ" harfi, isimlerin önüne geldiğinde, onun dâhil olduğu şeyde bir âlet olduğunu ifade etmektedir. "Ayağımla yürüdüm", "kalemimle yazdım" sözleri buna örnektir. Halbuki göz (basar), harareti (ısı) idrâk (algılama) konusunda bir âlet değildir. Çünkü geniz, bu konuda ona ortaktır. Gözün bu konuda alet olması mümkün değildir. Nitekim, ru'yet (görme) konusunda bir âlet olan göze kulak veya başka herhangi bir duyu organının ortak olmadığını görmüyor musunuz? Bizim meselemizde de durum aynıdır.

Bununla beraber sözümüzü nakzedeceği için: "İdrâk, göz ile birlikte kullanılıp hararetle kayıtlandırıldığında yalnızca ru'yet ifade eder" demedik. Biz, bu lafzın "gözle bir arada kullanıldığında" ru'yet anlamı taşıyabileceğini söyledik. Bu da söylediğimizle çelişen bir ifade değildir."

Şayet: "ru'yetle ilgili âyetin niçin övgü makamında vârid olduğunu söylediniz?" denilirse, buna şöyle cevap veririz: "Çünkü âyetin bağlamı bunu gerektirmektedir. Aynı şekilde sözün öncesi ve sonrası da bunu gerektirmektedir. Çünkü bunların hepsi Allah'a övgü konumundadır. Halbuki hakîm olan zâtın, önce ondan medih içeren bir cümle kullanması, sonra da onu medih olmayan bir cümleyle karıştırması câiz değildir. Meselâ herhangi birimizin: "Falanca vera' sahibi, müttaki, helâl kazanç sahibi (cebi temiz), düzgün yol üzere, ekmek yiyen bir zencidir; gece namaz kılar, gündüz oruç tutar" demesi medih sayılmaz. Çünkü onun "ekmek yiyen bir siyah olması" medih için gerekli bir davranış değildir.

كلامنا فيما إذا استعملا حقيقة، وهذا فقد استعمل مجازاً، وحقيقته أحب الاستمتاع بها، فلا جرم يجوز أن يقول: أريد الاستمتاع بها، وصار الحال فيما ذكرناه كالحال في الغائط فإنه المكان المطمئن في الأصل، ثم يتجوز به في الكتابة عن قضاء الحاجة، ولا يستعمل بدله المكان المطمئن في الكتابة عن قضاء الحاجة لما كان ذلك الاستعمال على سبيل التوسع والمجاز لا على وجه الحقيقة، كذلك ههنا.

فإن قيل: أليس أنهم يقولون: أدركت ببصري حرارة الميل، فكيف يصح قولكم: إن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية؟ قلنا: ليس هذا من اللغة في شيء وإنما اخترعه ابن أبي بشر الأشعري ليصحح مذهبه به؛ إذ لم يرد في كلامهم لا المنظور ولا المنثور.

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامي أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه، كقولهم: مشيت برجلي، وكتبت بقلمي. والبصر ليس بآلة في إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه في ذلك، فلو كان آلة فيه لم يجز ذلك. ألا ترى أن البصر لما كان آلة في الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس، كذلك كان يجب مثله في مسألتنا.

على أنّا لم نقل: إن الإدراك إذا قُرِن بالبصر وقُيّد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية، حتى يكون هذا نقضاً لكلامنا، وإنما قلنا: إنه إذ اقترن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، فلا يتوجه هذا على ما قلناه.

فإن قيل: ولم قلتم: إن هذه الآية وردت مورد التمدح؟ قلنا: لأن سياق الآية يقتضي ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها؛ لأن جميعه في مدائح الله تعالى، وغير جائزٍ من الحكيم أن يأتي بجملةٍ مشتملةٍ على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا: فلانٌ ورعٌ تقيٌّ نقي الجيب مرضي الطريقة أسود يأكل الخبز يصلي بالليل ويصوم النهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير في المدح.

Bunu, Allah Teâlâ'nın kendini başka cinslerden "eşinin ve çocuğunun olmaması" ile ayırması açıklar. Yine O, "görülmemesi ve görmesi" ile kendini başkalarından ayırmıştır. Ayrıca ümmet söz konusu âyetin medih sadedinde vârid olduğu hususunda ittifak etmiştir. Dolayısıyla âyetteki ifade, söylediğimiz gibi medih anlamındadır.

Övünmenin (temeddüh) Allah Teâlâ'nın -söylediğimiz üzere- "dünya ve âhirette görülmemesi" sûretiyle olduğunu söyleyenler vardır. Yine temeddühün, "Allah'ın dünyada görülmemesi" şeklinde olduğunu ileri sürenler de vardır. Ayrıca bunun, "Allah'ın başka duyularla görülmesi câiz olsa da, gözle görülmemesi" sûretiyle olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Böylece "Gözler O'nu idrak edemez" âyetinin söylediğimiz gibi "temeddüh" bağlamında vârid olduğu doğrulanmış olmaktadır.

Şayet: "Birçok ma'dûm ve mevcut ile birtakım ortak noktaları bulunduğu halde, Allah Teâlâ'nın görülmemesi hususunda hangi medihten söz edilebilir?" denilirse, cevap olarak: "Medih, mücerred olarak görülmemekle değil, gören fakat görülmeyen olması sebebiyle vâki olmuştur. Ayrıca başlangıçta medih ifade etmeyen bir şeyin daha sonra kendisine eklenen bir husus sebebiyle medhe dönüşmesi mümkündür. Aynı şekilde Allah'tan eş ve çocuğun mutlak olarak nefyi konusunda herhangi bir medih söz konusu değildir. Daha sonra O'na "kusuru olmayan diri oluş" vasfı ilâve edilince, bu ifade medhe dönüşmüştür. Yine O'nun "başlangıcının olmaması"ndan söz edilmesinde de bir medih yoktur. Çünkü ma'dûmlar, bu hususta O'na ortaktır. Ancak buna O'nun "kâdir, âlim, hayy, semî', basîr ve mevcut oluşu" gibi başka nitelikler de eklenir. Bizim meselemizde de durum böyledir" deriz.

Bu ifadelerimizin özeti şöyledir: "Temeddüh, Allah ile O'nun dışındaki varlıklar (zevât) arasındaki farkı ortaya koymakla gerçekleşir. Farklılık da ancak bizim dediğimiz yolla vâki olur. Çünkü O'nun dışındakiler, kısım kısımdır. Kimisi hepimiz gibi görür ve görülür, kimisi ma'dûmlar gibi ne görür ne de görülür. Kimisi cansızlarda olduğu gibi görülür ancak kendisi göremez. Kimisi de Allah Teâlâ'da olduğu gibi görülmez, fakat kendisi görür. "O, yedirir fakat kendisi yemez" sözünün medih olması, bu sebeple doğru olmuş olmaktadır.

يبين ذلك أنه تعالى لما بيّن تميزه عما عداه من الأجناس بنفي الصاحبة والولد بيّن أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يُرى ويَرى. وبعد، فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردةٌ مورد التمدح فلا كلام في ذلك، وإنما الكلام في جهة المدح.

فمنهم من قال: إن التمدح هو بأن القديم ﷻ لا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة على ما نقوله، ومنهم من قال: إن التمدح هو بأن لا يُرى في دار الدنيا، ومنهم من قال: إن التمدح هو بأن لا يُرى بهذه الحواس وإن جاز أن يُرى بحاسةٍ أخرى. فصح أن الآية واردةٌ مورد التمدح على ما ذكرناه، ولا تمدح إلا من الجهة التي نقولها.

فإن قيل: وأي مدحٍ في أنه لا يُرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المعدومات وكثيرٌ من الموجودات؟ قلنا: لم يقع التمدح بمجرد أن لا يُرى، وإنما يقع التمدح بكونه رائياً ولا يُرى، ولا يمتنع في الشيء أن لا يكون مدحاً ثم بانضمام شيء آخر إليه يصير مدحاً، وهكذا فلا مدح في نفي الصاحبة والولد مجرداً، ثم إذا انضم إليه كونه حياً لا آفة به صار مدحاً. وهكذا فلا مدح في أنه لا أول له؛ فإن المعدومات تشاركه في ذلك، ثم يصير مدحاً بانضمام شيءٍ آخر إليه وهو كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً موجوداً، كذلك في مسألتنا.

وحاصل هذه الجملة أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات، والبينونة لا تقع إلا بما نقوله لأن الذوات على أقسام؛ منها ما يُرى ويرى كالواحد منا، ومنها ما لا يُرى ولا يرى كالمعدومات، ومنها ما يُرى ولا يرى كالجماد، ومنها ما لا يُرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى. وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله: وهو يُطعِم ولا يُطعَم.

Eğer: "Medih olmayan bir söz, medih olanla birleştirildiğinde nasıl medhe dönüşüyor?" diye sorulursa, bu soruya şöyle cevap verilir: Buna bir engel yoktur. Kur'an'daki "O ne uyur ne de uyuklar"[158] ifadesi, aslında tek başına medih değildir. Bu ifade "Allah, kendisinden başka ilâh olmayan, hay ve kayyûmdur"[159] ifadesinin eklenmesiyle medhe dönüşmüştür. Allah Teâlâ hakkında sadece "O, mevcuttur" denmesi de bir medih değildir. Daha sonra bu cümleye: "O'nun başlangıcı yoktur" sözü ilâve edilince cümle medih olur. Benzeri örnekler sayılamayacak kadar çoktur. Bunu inkar eden de ancak bilmezlikten gelerek inkar eder.

"Medih olmayan bir ifadenin bir başka ifadeye eklenmesiyle medih oluş câiz olsaydı, kendisine şecâat ve kalp gücünün ilâve edilmesiyle cehlin de medhe dönüşmesine herhangi bir engelin bulunmaması gerekirdi. Bu durumda da birinin bir başkasını: "Yüreği pek" ve "yiğit bir câhil" diye övmesi doğru olurdu" diyen birisine cevap olarak: "Câhil ve âciz gibi noksanlığı ifade için konulmuş niteliklerin anlamı, onlara herhangi bir ilâvede bulunmak veya bulunmamakla değişmez. Aksine bunlara herhangi bir ilâve olsa da olmasa da, her hâlükârda bunlar noksanlık ifade ederler. Medih ve noksanlık taşıma ise bundan farklıdır. Çünkü bunun, başkası sebebiyle medhe dönüşmesine engel yoktur." denir.

Şayet: "O halde siz, "siyah" ifadesinin kendisine "âlim" sözcüğünün eklenmesi sûretiyle medhe dönüşeceğini kabul edin" Halbuki bunun, zâtı itibariyle medih ifade etmediği için medhe dönüşmeyeceği herkesçe bilinmektedir. Aynı şekilde: "O'nu gözler idrâk edemez"[160] âyetindeki ifadeye: "O ise bütün gözleri idrâk eder"[161] cümlesi ilâve edilmek sûretiyle, bu iki ifadenin birlikte bir medhe dönüşmesi câiz değildir." denirse, ona şöyle cevap verilir: "Biz, 'medih olmayan bir şey, medih olana ilâve edildiğinde her durumda medhe dönüşür' demedik. Aksine 'Medih olmayan bir ifade medih olan bir başka ifadeye eklendiğinde, ikisinin birleşmesiyle bir farklılık hâsıl olduğu takdirde medih olur' dedik. "Siyah" sözünün, "âlim" sözüne eklenmesinden bir farklılık hâsıl olmaz. Çünkü burada, zikrettiğimiz şekilde bir farklılık hâsıl olmuştur. "Farklılığın şekli nedir?" diye sorulursa, bunun "O'nun görmesi fakat kendisinin görülmemesi" olduğunu söyleriz.

فإن قيل: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح، كيف يصير مدحاً؟ قيل له: لا مانع من ذلك؛ فمعلومٌ أن قوله ﷻ: ﴿لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ﴾ بمجرده ليس بمدح، ثم صار مدحاً لانضمامه إلى قوله: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾، وكذلك فقولنا في الله تعالى أنه موجودٌ ليس بمدح، ثم إذا ضممنا إليه القول بأنه لا ابتداء له صار مدحاً ونظائر ذلك أكثر من أن تُذكر؛ فالمنكر له متجاهل.

فإن قيل: فلو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحاً بانضمامه إلى غيره لكان لا يمتنع أن يصير الجهل مدحاً بانضمامه إلى الشجاعة وقوة القلب، حتى يحسن أن يمدح الواحد الغير بأنه جاهلٌ قوي القلب شجاع. قيل له: إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا: جاهلٌ وعاجزٌ وما شاكلها لا تختلف فائدته، ولا تتغير حاله لا بالانضمام ولا عدم الانضمام، بل يفيد النقص بكل حال سواء ضُم إلى غيره أو لم يُضم، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص، فإن ذلك مما لا يمتنع أن يصير مدحاً بغيره على ما ذكرناه.

فإن قيل: فجوزوا أن يصير قولنا: أسود، مدحاً بأن ينضم إليه قولنا: عالم، ومعلومٌ أن ذلك لا يصير مدحاً لما لم يكن مدحاً في نفسه. فإذا لم يجز أن يصير مدحاً فكذلك لا يجوز في قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ أن يصير مدحاً بأن ينضم إليه قوله: ﴿وهو يدرك الأبصار﴾. قيل له: إنا لم نقل: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح صار مدحاً على كل حال، بل قلنا: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح وحصل بمجموعهما البينونة صار مدحاً، ولم تحصل البينونة بانضمام قولنا: أسود، إلى قولنا: عالم، بخلاف مسألتنا؛ لأنه حصل ههنا بينونة على الوجه الذي ذكرناه. فإن قيل: وما وجه البينونة؟ قلنا: وجه البينونة هو أنه يرى ولا يُرى.

"Temeddüh cihetinin, ru'yetullahın bize engellenmesine kâdir olma şeklinde düşünülmesi niçin câiz olmasın?" sorusuna şöyle cevap veririz: Bu, müfessirlerin te'viline aykırı bir yorumdur. Bu yöntemle yapılan yorumların sonucu yanlıştır. Ayrıca Allah'ın kelâmını, Arap dilinin hakikat ve mecâz olarak gerektirdiği anlamların dışındaki bir anlamda yorumlamak câiz değildir.

İçimizden birinin şöyle demesi de bunu açıklar: Falanca görülmez. Çünkü dilin ne hakikat ne de mecâz kullanımında onun görülmesinin engellenmesine kâdir oluşunu gerektirici bir durum yoktur. Dolayısıyla zikredilen şey nasıl doğru olur?

Eğer: "Bu medhin zâta râcî olduğunu niçin söylediniz?" diye sorulacak olursa, şöyle deriz: "Çünkü medih iki kısımdır. Biri zâta, diğeri de fiile râcîdir. Zâta yönelik olan medih de iki kısım olup, birincisi "kâdir, alîm, hayy, semî' ve basîr" sıfatları gibi olumlu anlam ifade edenler; diğeri de "muhtaç değil, hareket etmez, sâkin değil" şeklindeki olumsuzlama ifadeleridir. Fiile râcî olan övgüler de iki kısım olup birincisi "rezzâk, muhsin, mütefaddıl (lütfedici)" şeklinde olumlu, ikincisi ise "zulmetmez, yalan söylemez" gibi şekil bakımından olumsuz ifadelerle olumlu mâna taşıyan isimlerdir.

Durum böyle olunca, Allah Teâlâ'nın: "Onu gözler idrâk edemez"[162] sözünün hangi kâbilden bir medih olduğuna bakmalıyız. Bunun, fiile râcî medihler kâbilinden olması câiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın görülmeyen hiçbir fiili yoktur. Görülmeyen bir varlığın, fiilinin de görülmemesi zorunlu değildir. Nitekim ma'dûmlarda ve arazların çoğunda olduğu gibi, nesnelerin çoğu, herhangi bir şey yapmadığı zaman görülmez. Bir şey görülmediği zaman herhangi bir iş yapmadığı için değil, zâtı dolayısıyla görülmez. Durum böyle olunca, söz konusu övgünün söylediğimiz üzere zâta râcî olduğu doğru olur.

Bu konuyla ilgili olarak sorulan: "Zâttan nefyedilmesi medih olan hususun, ona izâfe edilmesinin noksanlık olacağını niçin söylemediniz?" sorusuna, şöyle cevap verilir: "Şayet onun isbatı noksanlık olmasaydı, nefyi medih olmazdı. Uyku ve uyuklamanın nefyi medih olunca, bunların isbatının da noksanlık olduğunu görmüyor musun? Nitekim birimiz: "Allah Teâlâ uyur" diyecek olsa, bu O'na noksanlık izâfesi anlamına gelir. Öte yandan Allah Teâlâ'nın görülmeyişi O'nun zâtında bulunan özellik dolayısıyladır. Şayet O görülecek olsa, bu kez O, zâtında bulunan özellikten uzaklaşmış olur. Bu ise noksanlıktır.

فإن قيل: هلاّ جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادراً على أن يمنعنا من رؤيته؟ قلنا: هذا تأويلٌ بخلاف تأويل سائر المفسرين، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسداً. وبعد، فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حيقيقة اللغة ومجازها، فلا يجوز.

يبين ذلك أن أحدنا إذا قال: فلانٌ لا يرى، فإنه لا يقتضي كونه قادراً على أن يمنع من رؤيته، لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها، فكيف يصح ما ذكر؟

فإن قيل: ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات؟ قلنا: لأن المدح على قسمين؛ أحدهما يرجع إلى الذات والآخر يرجع إلى الفعل. وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين؛ أحدهما يرجع إلى الإثبات نحو قولنا: قادرٌ عالمٌ حيٌّ سميعٌ بصير، والثاني يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا: لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن. وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضاً؛ أحدهما يرجع إلى الإثبات نحو قولنا: رازقٌ ومحسنٌ ومتفضل، والثاني يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا: لا يظلم ولا يكذب.

إذا ثبت هذا، فالواجب أن ننظر في قوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ من أي القبيلين هو. لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلاً حتى لا يُرى، وليس يجب في الشيء إذا لم يُر أن يحصل منه فعل حتى لا يُرى؛ فإن كثيراً من الأشياء لا تُرى وإن لم تفعل أمراً من الأمور كالمعدومات وككثيرٍ من الأعراض. والشيء إذا لم يُر فإنما لم يُر لما هو عليه في ذاته، لا لأنه يفعل أمراً من الأمور، وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا التمدح راجعٌ إلى ذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ولم قلتم: إن ما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً. قيل له: لأنه لو لم يكن إثباته نقصاً لم يكن نفيه مدحاً. ألا تر أن نفي السنة والنوم لما كان مدحاً كان إثباته نقصاً، حتى لو قال أحدنا: إنه تعالى ينام، كان هذا أيضاً نقصاً. وبعد، فإنه تعالى إذا لم يُر فإنما لم يُر لما هو عليه في ذاته، فلو رُئيَ وجب أن يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته، فكان نقصاً.

"Allah Teâlâ'nın görülmesini kabul etmenin O'nun için bir noksanlık olduğu" söylendiğinde "bunun noksanlık yönü nedir?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap verilebilir: "Bunu detaylı bir şekilde bilmemiz gerekmez. Aksine zâtına ait bir medih olsun diye, O'nun bizzat kendi nefsinden ru'yeti nefyetmek sûretiyle övündüğünü bildiğimiz takdirde, zâttan nefyi medih olanın, zâta nisbetinin de noksanlık olduğunu biliriz. Bu kadarlık açıklama yeterlidir. Bu konuda daha fazla bilgi vermek mümkün değildir. Çünkü sözün, Allah'ın zâtının değişmesi ve olduğu halden çıkması gibi konulara kadar uzanması söz konusudur."

Şayet: "Allah Teâlâ'nın, üzerinde konuşmakta olduğumuz 'O'nu gözler idrâk edemez'[163] ifadesi ile 'Onu gözler ihâta edemez' anlamını kastettiğini inkâr etmediniz. Biz de öyle söylüyoruz" denirse, şöyle deriz: "İhâta kelimesi sözlükte ne hakikat ne de mecâz olarak hiçbir zaman "idrâk" anlamına gelmez. Nitekim: "Sûr, şehri ihâta etti" denir de, "Onu idrâk etti veya onunla idrâk edildi" denilmez. Aynı şekilde "Ölünün gözü kâfûru ihata etti" derler de, "Ölünün gözü onu idrâk etti" demezler. Ayrıca bu yorum müfessirlerin te'viline aykırı bir yorumdur. Dolayısıyla kabul edilemez. Binâenaleyh "O'nu gözler ihâta edemediği" gibi, "O da gözleri ihata edemez" denemez. Çünkü iki yerde de buna engel olan aynı şeydir. Dolayısıyla âyette geçen idrâk lafzını "ihâta" anlamına yorumlamak câiz değildir."

Eğer: "Zâhirde sizi teyit eden bir şey yoktur. Çünkü zâhirin gerektirdiği, "Gözlerin O'nu görememesidir. Biz de bunu söylüyoruz." Denirse, buna cevap olarak şöyle denir: "Allah Teâlâ, zâtından ru'yeti nefyetmek sûretiyle kendisini övdü. Bunun övgü ifade etmesi için "O'nunla başka zâtlar arasında farklılığın bulunduğunun" beyan edilmesi gerekir. Zikrettiğiniz durumda ise, O'nunla diğer zâtlar arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Çünkü "gözler onu göremediği gibi, başkasını da görememektedir."

Burada gözlerden murâd, görenlerdir. Ayrıca Allah Teâlâ idrâki, ona âlet olan şeye ta'lik etti, onunla da bütünü kastetti. İnsanların da: "Ayağım yürüdü, elim yazdı, kulağım işitti" dediklerinde, bu sözlerle bütünü kastettiklerini görmüyor musun? "Kendi ellerin bağladı", "Kendi ağzın üfürdü" şeklindeki meşhur atasözü de bu anlamda kullanılır.

فإن قيل: وأي نقصٍ في أن يُرى القديم تعالى، وما وجه النقص فيه؟ قلنا: لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلاً، بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته، وعلمنا أن ما كان نفيه مدحاً يرجع إلى الذات كان إثباته نقصاً كفى. فإذا أردت التفصيل فلأن فيه انقلابه وخروجه عما هو عليه في ذاته.

فإن قيل: وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ أي لا تحيط به الأبصار، ونحن هكذا نقول؟ قلنا: الإحاطة ليس هو بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها. ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور، ولا يقولون: أدركته. وبعد، فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين، فلا يقبل. على أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار؛ لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه.

فإن قيل: لا تعلق لكم بالظاهر لأن الذي يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه، ونحن كذلك نقول. قيل له: إنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه، فلا بد من أن يحمل على وجهٍ يقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات حتى يدخل في باب التمدح. ولا تقع البينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذي قد ذكرتموه؛ لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره.

وبعد، فإن المراد بالأبصار المبصرون، إلا أنه تعالى علق الإدراك بما هو آلةٌ فيه وعنى به الجملة. ألا ترى أنهم يقولون: مشت رجلي، وكتبت يدي، وسمعت أذني، ويريدون الجملة. وعلى هذا المثل السائر؛ يداك أُوكتا وفُوكَ نَفَخ.

Sonra, bir şeyin, ona ait bir âletle izahında açık bir fayda vardır. Söz konusu olan şey bütüne bağlandığında bu fayda hâsıl olmaz. Bu şu şekilde açıklanabilir: Birisi "yazdım" dediğinde, onu kendi kendine yazmış olması muhtemel olduğu gibi, onun başkasından yazmasını istemesi de muhtemeldir. Halbuki "elimle yazdım, ayağımla yürüdüm" ifadeleri böyle değildir. Çünkü bu ifadelerde o anlam yoktur.

Ayrıca bu yaklaşım, müfessirlerin yorumuna aykırı bir tefsirdir. Zira sahâbe devrinden günümüze kadar bütün müfessirler, "ebsâr" sözüyle murâdın "görenler"in kastedildiğini söylemekle beraber, şu hususta ihtilâfa düşmüşlerdir. Kimi, "görenlerin O'nu dünya şartlarında idrâk edemeyeceğini" söylerken; kimi de "gözlerin O'nu hiçbir şekilde idrâk edemeyeceğini" söylemektedir. Müfessirlerin yorumlarına aykırı her te'vil, müftülerin fetvâsına aykırı olan fetvâlara benzemektedir.

Şayet: "Gözler O'nu idrâk edemez" âyetindeki ebsâr sözüyle "görenler" kastedilseydi nefyin isbata mutâbık olması için "O, gözleri idrâk eder"[164] âyetinde de gözlerden kastedilenin "görenler" olması gerekirdi. Bu da Allah Teâlâ'nın kendini görmesini gerektirir. Çünkü O, görenlerdendir. Her kim, Allah Teâlâ'nın kendini gördüğünü söylerse, O'nu başkalarının da gördüğünü söylemiş olur." denirse, bunları söyleyene şöyle denir: Allah Teâlâ "gören" olarak nitelendiğinde, O görülmesi mümkün olanı görür. O'nun zâtının görülmesi ise imkânsızdır. Çünkü daha önce açıkladığımız üzere O, ru'yeti nefyederek zâtına yönelik bir medihle övünmektedir. Nefiy, O'nun zâtına yönelik bir nefiy (yani Allah'ın zâtından uzaklaştırılan bir nitelik) olduğunda, söz konusu nefyin isbatı noksanlık olur. Noksanlık ise Allah Teâlâ hakkında câiz değildir."

Ayrıca: "O'nu gözler idrâk edemez"[165] ifadesiyle kastedilen "gözlerle görenler" olduğu takdirde, nefyin isbata mutâbık olması için: "O, gözleri görür" ifadesinde de aynı şeyin kastedilmesi gerekir. Halbuki "Allah Teâlâ'nın görmesi "gözle değildir." Bu nedenle zikrettiğiniz şey, O'nun için geçerli değildir.

Ayrıca Allah Teâlâ'nın hitapta kendisi ile bir başkasının arasını birleştirmesi câiz olmaz. Aksine bizi te'dîb etmesi ve bize tâzimi öğretmesi için, zâtını tek başına zikretmesi gerekir. Nitekim müminlerin emîri Hz. Ali bir hatibin: "Allah'a ve Resûlüne itaat eden doğruyu bulur, onlara isyân eden ise hakikatten sapar" derken "humâ" (o ikisi) zamirini kullandığını işitince: "Sen, bu kavmin hatîbi değilsin, Allah'a ve Resûlüne isyân eden haktan sapar, desene" buyurarak, tâzim ve yüceltmek için de olsa tek zamirde (hümâ) ikisini (Allah ve Resûlünü) birleştirmekten nehyetmiştir.

ثم إن لتعليق الشيء بما هو آلة فيه فائدةٌ ظاهرة، لا تحصل تلك الفائدة إذا علقت بالجملة. بيان ذلك أن أحدنا إذا قال: كتبت، يحتمل أن يكون قد كتبه بنفسه، ويحتمل أن يكون قد استكتب غيره، وليس كذلك؛ كتبت بيدي، ومشيت رجلي، فإنه لا يحتمل ذلك.

وبعد، فإن هذا تفسيرٌ بخلاف تأويل المفسرين؛ فإن المفسرين من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، على أن المراد بالإبصار المبصرون. إلا أنهم اختلفوا؛ فمن قائل: إنه لا يدركه المبصرون في دار الدنيا، ومن قائل: لا يدركه المبصرون في حالٍ من الأحوال، وكل تأويلٍ بخلاف تأويل المفسرين فهو كفتوى يكون بخلاف فتوى المفتين.

فإن قيل: لو كان المراد بقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ المبصرون، لوجب مثله في قوله: ﴿وهو يدرك الأبصار﴾ أن يكون المبصرين، ليكون النفي مطابقاً للإثبات، وهذا يقتضي أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين، وكل من قال: إنه تعالى يرى نفسه، قال: إنه يراه غيره. قيل له: إنه تعالى وإن كان مبصراً فإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن تُرى، لما قد بيّنا أنه يمدح بنفي الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته، وما كان نفيه نفياً راجعاً إلى ذاته فإن إثباته نقصاً، والنقص لا يجوز على الله تعالى.

وبعد، فإن المراد بقوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ المبصرون بالأبصار، فكذلك في قوله: ﴿وهو يدرك الأبصار﴾، فيجب أن يكون هذا هو المراد ليكون النفي مطابقاً للإثبات، والله تعالى ليس من المبصَرين بالأبصار، فلا يلزم ما ذكرتموه.

وبعد، فلا يجوز من الله تعالى أن يجمع بينه وبين غيره في الخطاب، بل يجب أن يفرد بالذكر تأديباً لنا وتعليماً للتعظيم. وعلى هذا فإن أمير المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما سمع خطيباً يقول: من أطاع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، قال: ليس خطيب القوم أنت، هلاّ قلت: ومن يعصي الله ورسوله فقد غوى؟ فنهى عن الجمع بين الله ورسوله في الذكر إعظاماً وإجلالاً لله جل ذكره.

Eğer: "Gözler O'nu idrâk edemez, fakat O gözleri idrâk eder"[166] âyeti, hem dünyayı hem de âhiret hayatını kapsayan genel (âmm) bir ifadedir. "O gün kimi yüzler pırıl pırıl parıldar vaziyette Rablerine bakacaklar"[167] âyeti ise, âhiret yurduna ait (hâs) bir ifadedir. Mutlak lafzın mukayyede ihtimâli olduğu gibi, âmm lafzın da hâssa ihtimâli söz konusudur. Bu âyetle, Allah Teâlâ'nın âhiret yurdunda şartsız olarak görüleceğine istidlâlde bulunulmaktadır." denirse, cevabımız şu şekildedir: "Tahsisi mümkün olduğu zaman âmm, hâssa dayanır. Söz konusu âyetin, tahsise ihtimâli yoktur. Çünkü Allah Teâlâ, kendisinden ru'yeti nefyetmek sûretiyle, zâtına yönelik bir medihde bulunmaktadır. Nefyi zâta ait bir medih olan şeyin, isbatı noksanlık olur. Noksanlık ise, Allah hakkında hiçbir şekilde câiz değildir. Sonra bu âyet, Allah Teâlâ'nın herhangi bir halde görülmesini ifade ettiği takdirde diğer âyeti tahsis eder. Halbuki söz konusu âyette bunu gerektiren bir durum yoktur. Çünkü "nazar", ru'yet (görme) anlamına gelmez."

Ru'yet konusunda Kıyame sûresinin (22-23) âyetleriyle tek başına istidlâlde bulundukları zaman onlara: "Bu âyetle istidlâlin vechi nedir?" diye sorulur. Şayet: "Allah Teâlâ, kıyamet gününde yüzlerin Kendisine bakacağını (nazar) açıkladı. Nazar ise, ru'yet anlamına gelmektedir" derlerse, onlara şöyle cevap verilir: "Nazarın ru'yet anlamına geldiğini kabul etmiyoruz, buna deliliniz var mı?" deriz. Zaten onlar da bunu kanıtlayacak hiçbir delil bulamayacaklardır.

Sonra onlara: "Nazarın ru'yet anlamına geldiği nasıl biliniyor?" diye sorulur. Arapların "Hilâle baktım fakat onu göremedim" dedikleri bilinmektedir. Eğer bu iki lafız (nazar/ru'yet) birbirinin yerine kullanılsaydı, yani nazar ile ru'yet eş anlamlı olsaydı, yukarıdaki cümle çelişkili olurdu. Söylenen cümle sözün sahibini "Hilâli gördüm, fakat görmedim" diyen kişinin durumuna düşürürdü. Bunun çelişik ve fâsid bir ifade olduğu çok açıktır.

Ayrıca onlar, ru'yeti nazar için nihâi nokta (gaye) farz ederek şöyle diyorlar: "Görünceye kadar baktım" Şayet bunların biri, diğerinin aynı olsaydı, onlardan biri bir şeyi kendi kendinin gayesi kılma konumunda olurdu. Bu ise câiz değildir. Bu nedenle "görünceye kadar gördüm" demek sahih değildir.

Sonra onlar, bakmanın (nazar) ardından görmenin (ru'yet) gerçekleştiğini varsayarak şöyle diyorlar: "Baktım ve gördüm." Eğer biri, diğerinin anlamına gelseydi, bir şeyin kendi kendinin arkasından gelmesi mümkün olur ve söylenen bu söz "gördüm ve arkasından gördüm" sözü konumuna düşerdi. Bu ise doğru değildir.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ عامٌّ في دار الدنيا ودار الآخرة، وقوله: ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ * إلى ربها ناظرةٌ﴾ خاصٌّ في دار الآخرة، ومن حق العام أن يُحمل على الخاص، كما أن من حق المطلق أن يُحمل على المقيد. وربما يستدلون بهذه الآية ابتداءً على أنه تعالى يُرى في دار الآخرة. وجوابنا؛ أن العام إنما يُبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لا تحتمل التخصيص، لأنه تعالى يمدح بنفي الرواية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه. وبعد، فإن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يُرى في حالٍ من الحالات، وليس في الآية ما يقتضي ذلك؛ لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية. هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه.

فأما إذا استدلوا به ابتداءً، فالكلام عليه أن يقال لهم: ما وجه الاستدلال بالآية؟ فإن قالوا: إنه تعالى بيّن أن الوجوه يوم القيامة تنظر إليه، والنظر هو بمعنى الرؤية. قلنا: لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية، فما دليلكم عليه؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

ثم يقال لهم: كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية، ومعلومٌ أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره؟ فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام، ونزل منزلة قول القائل: رأيت الهلال وما رأيت، وهذا مناقضٌ فاسد.

وبعد، فإنهم يجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون: نظرت حتى رأيت؛ فلو كان أحدهما هو الآخر لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشي غايةً لنفسه وذلك لا يجوز، ولذلك لا يصح أن يقال: رأيت حتى رأيت.

وبعد، فإنهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون: نظرت فرأيت، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان في ذلك تعقيب الشيء بنفسه وينزل منزلة قولك: رأيت فرأيت، وهذا لا يستقيم.

Ayrıca onlar, nazarı kısımlara ayırarak "hoşnut nazarla baktım", "kızgın nazarla baktım", "küçümseyici nazarla baktım" diyorlar. Bu anlamda bir şâir şöyle dedi:[168]

"Sana, koçun kasabın keskin bıçağına bakışı gibi umutsuz gözlerle baktılar."

Bir başkası ise şöyle dedi:

"Gözler ve küçümseyici bakış, kalbin sakladıklarını ve kin ile içine gömdüklerini bana bildirir."

Aynı şekilde onlar, "akbel" kelimesini yorumlarken onun "ahvel"(şaşı) anlamına geldiğini söylüyorlar. Bilindiği üzere, şaşı kimse birisine baktığı zaman, onun başkasına baktığı zannedilir. Eğer nazar, ru'yet anlamına gelseydi, kurulan cümle "Seni gördüğünde, başkasını görmüş" şeklinde olurdu. Bu ise doğru değildir.

Sonra biz, bir topluluğun hilâle baktıklarını zorunlu olarak biliyoruz, fakat onu görüp görmediklerini zorunlu olarak bilmiyoruz. Bu nedenle söz konusu şeyi istememiz doğrudur. Şayet bu iki lafızdan biri diğerinin anlamında olsaydı, bu câiz olmazdı.

Yine Cenâb-ı Hakk'ın: "Onların, görmedikleri halde sana baktıklarını görürsün"[169] sözü de ru'yetin nefyine delâlet etmektedir. Allah Teâlâ burada nazarı isbat ederken ru'yeti nefyetmiştir. Eğer bunlar eş anlamlı kelimeler olsaydı, ilâhî ifadede çelişki doğar ve söz konusu âyet: "Onları, seni görmedikleri halde, görüyorlarmış şeklinde görürsün" diyen kişinin sözü, çelişkili bir söz konumuna dönüşürdü.

Şayet bu ifadenin putlar hakkında vârid olduğu, dolayısıyla mecâzî anlamda kullanıldığı söylenecek olursa, "Her ne kadar böyle ise de, hakikat gibi mecâzda da tenâkuz câiz değildir." deriz.

Bu ifadenin özeti şöyledir: Nazar ile ru'yet arasındaki ilişki, işitme ile kulak verme, tadı idrâk etme ile tatma (zevk), kokuyu idrâk etme ile koklama arasındaki ilişki gibidir.

Eğer "mutlak olarak kullanıldığında nazar, zikrettiğiniz gibi çok çeşitli mânalara gelir. Bu lafız vech kelimesi ile kullanıldığında ise, sadece "ru'yet" anlamına gelir. Tıpkı nazarın kalp kelimesiyle kullanıldığında sadece "düşünme" anlamına geldiği gibi. Nitekim bazen: "Nazar "vech"le kullanıldığında ve "ilâ" edatıyla müteaddî kılındığında sadece ru'yet anlamına gelir." denirse, cevap olarak: "İlk zikrettiğiniz, bizim kabul ettiğimiz hususlardan değildir. Ayrıca bu konuda deliliniz nedir?" diye sorarız.

وبعد، فإنهم يُنَوِّعُون النظر فيقولون: نظرت نظر راضٍ، ونظرت نظر غضبان، ونظرت نظر شزر وعلى هذا قال الشاعر:

نظروا إليك بأعين محمرة نظر التيوس إلى شفار الجازر

وقال آخر:

٥ تخبرني العينان ما الصدر كاتم وماجن بالبغضاء والنظر الشزر

وأيضاً فإنهم يقولون في تفسير الأقبل، وهو الأحول، وهو الذي إذا نظر إليك كأنه ينظر إلى غيرك، فلو كان النظر هو الرؤية لكان تقديره هو الذي إذا رآك كأنه يرى غيرك، وهذا لا يستقيم.

وبعد، فإنا نعلم ضرورة كون الجماعة ناظرين إلى الهلال، ولا نعلم كونهم ١٠ رائين له ضرورةً، ولهذا يصح أن نسأل عن ذلك، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾ أثبت النظر ونفى الرؤية، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام، وينزل منزلة قول القائل: يرونك ولا يرونك، وهذا خلفٌ من الكلام.

١٥ فإن قيل: إن ذلك مجاز لأنه ورد في شأن الأصنام. قلنا: إنه وإن كان كذلك، إلا أن المجاز كالحقيقة في أنه لا يصح التناقض فيه.

وحاصل هذه الجملة أن النظر من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السماع، والذون من إدراك الطعم، والشم من إدراك الرائحة.

فإن قيل: النظر إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة على ما ذكرتموه؛ فأما إذا علق ٢٠ بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر. وربما يقولون: إن النظر إذا علق بالوجه وعُدِّيَ بإلى لم يحتمل إلا الرؤية. قلنا: ما ذكرتموه أولاً مما لا نسلمه، فما دليلكم عليه؟

Eğer: "Bunun delili, nesneleri görme organının (göz) yüzde bulunuşudur. Nazar kelimesi, yüzle beraber zikredildiğinde sadece ru'yet anlamına gelir. Aksi takdirde, bunların birlikte zikredilmesinin bir anlamı olmaz." derlerse, buna cevap olarak da şöyle deriz: "Zikrettiğiniz şekilde, görme organının yüzde bulunması sebebiyle söylediğiniz söz doğru olsaydı, "yüzümle tattım" diyerek, tadı idrâk etmeyi kasteden kişinin söylediği de doğru olurdu. Zira tat alma organı da (dil) yüzdedir. "Yüzümle kokladım" ifadesi de aynıdır. Halbuki realite böyle değildir.

Muârızlarımızın nazarın "vücûh" ile kullanıldığı ve "ilâ" edatı ile müteaddî yapıldığı zaman sadece ru'yet anlamına geldiğine ilişkin söylediklerine gelince; bu konuda inşallah ileride teferruatlı açıklama yapacağız.

Şayet "âyette zikredilen bakmak (nazar), ru'yet ifade etmiyorsa, bu durumda âyetin te'vili nasıl olacak?" denirse, ona: "Burada zikredilen nazarın "intizâr" anlamına geldiği söylenir." Bize göre Allah Teâlâ bu âyette şöyle buyurmaktadır: "Yüzler o gün parıldamaktadır, Rablerinin sevabını beklemektedir." Görüldüğü üzere burada nazar, "intizâr" anlamında vârid olmuştur. Allah Teâlâ: "Borçlu, darlık içinde ise ferahlığa (zenginlik) kavuşuncaya kadar ona süre tanıyın" âyetinde[170] "fenazıratün" kelimesini kullanarak "onu beklemektedirler" buyurmaktadır. Kur'an'da Belkıs ile Süleyman (a.s.) kıssasının nakledildiği âyetlerde, Belkıs'ın Hz. Süleyman'a hediyelerle gönderdiği elçilerden söz edilirken, Belkıs'ın şöyle dediği nakledilmektedir: "Ben onlara bir hediye göndereceğim, sonra da bakacağım elçiler ne ile dönecekler"[171] Yani Belkıs, sonucun ne olacağını beklemektedir. Şâir şöyle demektedir:

Bugünün ilk bölümü gelip geçti, Yarın ise, bekleyeni (nâzır) için yakındır.

Burada nâzır, "muntazır" anlamına kullanılmıştır.

Başka biri de şöyle demiştir:

Bir kişi, sensiz zenginliğe yol arıyor. Zenginlik çizgisi, Câbir çizgisi olarak göründü.

Her ne kadar mesafe uzak ise de, onları yakın görürsün. Umutlu gözlerle seni beklemektedirler.

Bir başka şâir ise şöyle dedi:

Bedir günü yüzler Rahmân'ın kurtuluşu getirmesini beklemektedirler.

فإن قالوا: الدليل عليه هو أن الآلة التي يُرى بها الشيء في الوجه، فيجب في النظر إذا علق به أن لا يحتمل إلا الرؤية، لأنه لو لم يكن كذلك لا يثبت لتعليقه به فائدة. قلنا: لو وجب صحة ما ذكرتموه من حيث أن الآلة التي يُرى بها الشيء في الوجه، لوجبت صحة أن يقول القائل: ذقت بوجهي، ويريد به أدركت الطعم؛ لأن آلة الذوق في الوجه، وهكذا في قوله: شممت بوجهي، وقد عرف خلافه.

وأما ما قالوه من أن النظر إذا عُلِّق بالوجه وعُدِّيَ بإلى لم يحتمل إلا الرؤية، فسنتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: النظر المذكور في الآية إذا لم يُفد الرؤية فما تأويل الآية؟ قيل له: قد قيل إن النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوهٌ يومئذٍ ناظرةً لثواب ربها منتظرة، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى: ﴿فنظرةٌ إلى ميسرةٍ﴾ أي فانتظار، وقال جل وعز فيما حكى عن بلقيس: ﴿فناظرةٌ بم يرجع المرسلون﴾ أي منتظرة. وقال الشاعر:

فإن يكُ صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب

أي لمنتظره.

وقال آخر:

وإن امرأً يرجو السبيل إلى الغنى بغيرك عن حد الغنى حد جابر
تراه على قرب وإن بعد المدى بأعين آمال إليك نواظر

وقال آخر:

وجوهٌ يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص

Halîl[172] dedi ki: "Allah Teâlâ'ya ve yaratıkları arasından falana bak. Yani O'nun haberini, sonra da falanın haberini bekle" denilir.

Şayet: "Nazar kelimesinin "ilâ" edatı ile müteaddî (geçişli) yapıldığında "intizâr" mânasına gelmesinin nasıl câiz olduğu" sorulursa, şöyle deriz: Allah Teâlâ: "Borçlu darlık içinde ise, ferahlığa (zenginlik) kavuşuncaya kadar ona süre tanıyın"[173] buyururken, "nazar" kelimesini "ilâ" edatı ile geçişli yaptığı ve "intizâr" mânasını murâd ettiği gibi, Halîl'in söylediği tarzda Araplar da şöyle demektedir:

Vaad ettiğin şey dolayısıyla, fakirin servet sahibi zengini bekleyişi gibi seni bekliyorum.

Şayet nazarın vech ile kullanıldığı ve "ilâ" edatı ile geçişli yapıldığında "intizâr" anlamının nasıl kastedildiği sorulacak olursa, bunun imkânsız olmadığını söyleriz. Bununla ilgili olarak şâirin[174] şöyle bir beyti vardır:

Bedir günü yüzler, Rahmân'ın kurtuluşu getirmesini beklemektedirler.

Söylendiği üzere âyetteki "ilâ" ne uzaklık bildirir, ne de harf-i cerdir. O,"-nimetler"anlamına gelen "âlâ" kelimesinin tekilidir. Sanki Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: O gün yüzler Rablerinin nimetlerine bakmakta (onları beklemekte) ve O'nun nimetlerini beklemektedirler.

Şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî şöyle cevap vermiştir: Nazar, sağlam göz bebeğinin döndürülmesi sûretiyle olursa, "ilâ" ile geçişli yapılmış olur. Aynı şekilde intizârın "ilâ" ile geçişli (müteaddî) yapılması imkânsız değildir. Zira hakikat yoluna mecâzlarla girilir. Bu, "intizâr" mânası ile nazarın mecâz olduğuna işarettir. Hakiki anlamı ise "göz bebeğinin döndürülmesi" demektir. Gerçekte ise durum böyle değildir. Çünkü nazar, daha önce geçtiği gibi birçok mânayı kapsayan müşterek bir lafızdır.

Ayrıca şayet nazar kelimesinin, göz (ayn) ile kullanıldığında, "intizâr" mânasına gelmesi câiz olsaydı; onun vech ile kullanılması durumunda da "intizâr" anlamına gelmesi câiz olurdu. Halbuki onların, nazarı göz ile kullandıkları ve "ilâ" harf-i cerri ile geçişli yaparak "intizâr" mânasını murâd ettikleri bilinmektedir.

Nitekim bununla ilgili olarak şâir şöyle demektedir:

Mesafe uzak olduğu halde, onu yakın olarak görürsün/ Uman gözlerle seni beklemektedirler.

وقال الخليل: إنما يقال: انظر إلى الله تعالى وإلى فلان من بين الخلائق، أي انتظر خبره ثم خبر فلان.

فإن قيل: النظر إذا عُدِّيَ بإلى كيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار؟ قلنا: كما قال الله تعالى: ﴿فنظرةٌ إلى ميسرةٍ﴾، ذكر النظر وعدّاه بإلى وأراد به الانتظار، كما يقول العرب على ما قاله الخليل:

إني إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغني الموسر

فإن قيل: النظر إذا عُلِّق بالوجه وعُدِّيَ بإلى فكيف يراد به الانتظار؟ قلنا: إن ذلك غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر:

وجوهٌ يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص

على أن ''إلى'' في الآية على ما قيل: ليس هو حرف الجر ولا حرف البعدية، وإنما هو واحد الآلاء التي هي النعم، فكأنه تعالى قال: وجوهٌ يومئذٍ ناظرةٌ آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقبة.

وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله البصري بأن النظر إذا كان بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة يُعدَّى بإلى، فكذلك إذا كان الانتظار لا يمنع أن يُعدَّى بإلى لأن المجازات يُسلَك بها مسلك الحقائق، وهذا إشارة إلى أن النظر بمعنى الانتظار مجاز وحقيقته تقليب الحدقة. وليس كذلك لأن النظر لفظةٌ مشتركةٌ بين معانٍ كثيرة على ما مر.

وبعد، فلو جاز أن يتعلق النظر بالعين ويراد به الانتظار، لجاز أن يعلق به الوجه أيضاً ويراد به الانتظار، ومعلومٌ أنهم يعلقون النظر بالعين ويعدونه بإلى ويريدون به الانتظار.

وعلى هذا قال الشاعر:

تراه على قرب وإن بعد المدى بأعين آمال إليك نواظر

Ne var ki, burada kastedilen vecih (yüz) değildir. Asıl maksat vecih sahibidir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Yüzler o gün ekşidir. Zannederler ki başlarına felâket gelmiştir"[175] Bilinmektedir ki yüzler değil, yüz sahipleri zannetmektedirler.

İşte ilk te'vil ve ona dâir söz budur.

İkinci te'vile gelince; burada nazar, Allah Teâlâ'nın, "O gün yüzler parıldamaktadır"[176] ifadesinde olduğu gibi sağlam göz bebeğinin döndürülmesi mânasınadır. Burada kendini zikretmiş fakat başkasını murâd etmiştir. Nitekim bir başka yerde de şöyle buyurmuştur: "Köye sor"[177] Burada köyden maksat, "köy halkı"dır. Yine Kur'an'da: "Ben Rabbime gidiciyim"[178] buyurulmakta, "Rabbim" ifadesi ile "O'nun emrettiği yer" kastedilmektedir. Bir başka âyette ise: "Rabbin geldi"[179] buyurulmakta, "Rabbinin emri geldi" mânası murâd edilmektedir.

Şâir Antere[180] de şöyle demiştir:

Ey Mâlik'in kızı! Şayet sana öğretilmeyen şeyi bilmiyorsan, onu ata sor![181]

Burada attan maksat, atın sahibidir.

Diğer bir şâir de şöyle dedi:

Eve (er-raba'), benim Mâlik'in annesine yöneldiğimi sor. Evin konuşma âdeti var mıdır?

Her iki yorum da, Müminlerin Emîri'nden (Hz. Ali), Abdullah b. Abbâs'tan,[182] sahâbe ve tâbiînden bir topluluktan rivâyet olunmuştur.

Te'vil hakkında şunu söylediler: Bu âyet, cennet ehli hakkında vârid olmuştur. İntizâr anlamında olması nasıl câiz olur? Zira intizâr, gam ve zorluğu içerir, üzüntü ve kederlenmeye götürür. Nitekim atasözünde "intizâr sarmayı doğurur", "intizâr kırmızı ölümdür" denilir. Bu durum cennet ehli için câiz değildir.

Cevabımız şu şekildedir: İntizâr, her durumda hayatın üzüntülü olmasını gerektirmez. Bu, ancak bekleyen kişi beklediği şeye ulaşmayı tâyin edemediğinde veya ne zaman kurtulacağını veya kurtulup kurtulmayacağını bilemediği bir durumda olduğunda gerekir. Çünkü o, bu durumda gam ve hasret içerir. Ona ulaşacağını kesin bildiğinde ise gam ve hasret içinde olmaz. Özellikle bekleme hâlinde bolluk ve âfiyet varken, gam ve hasret söz konusu olmaz. Ni-

على أن الوجه ههنا ليس بمقصود، وإنما المقصود صاحب الوجه قال الله تعالى: ﴿ووجوهٌ يومئذٍ باسرةٌ * تظن أن يُفعَل بها فاقرةٌ﴾ ومعلومٌ أن الوجوه لا تظن وإنما أصحاب الوجوه يظنون.

هذا هو التأويل الأول والكلام عليه.

وأما التأويل الثاني، فهو أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة، فكأنه تعالى قال: ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ﴾ ذكر نفسه وأراد غيره، كما قال في موضعٍ آخر: ﴿واسأل القرية﴾ أي أهل القرية، وقال: ﴿إني ذاهبٌ إلى ربي﴾ أي إلى حيث أمرني ربي، وقال: ﴿وجاء ربك﴾ أي وجاء أمر ربك، وقال عنترة:

هلاّ سألت الخيل يا ابنة الملك إن كنت جاهلةً بما لم تعلمي

أي أرباب الخيل. وقال آخر:

سلِ الربع أني يممت أم مالك وهل عادة للربع أن يتكلما

وكلا التأويلين مرويان عن أمير المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعن عبد الله بن عباس، وجماعةٍ من الصحابة والتابعين.

قالوا على التأويل: إن هذه الآية وردت في شأن أهل الجنة فكيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار؛ لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة ويؤدي إلى التنغيص والتكدير؟ حتى يقال في المثل: الانتظار يورث الاصفرار، والانتظار الموت الأحمر. وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة.

وجوابنا؛ أن الانتظار لا يقتضي تنغيص العيش على كل حال، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه، أو يكون في جنس ولا يدري متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا، فإنه والحال هذه يكون في غمٍّ وحسرة، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون في غمٍّ وحسرة، خاصةً إذا كان في حال انتظاره في أرغد عيشٍ وأهناه.

tekim leziz yemek çeşitleriyle dolu olan bir sofrada bulunan kişi, onları tadar, yer ve daha başka çeşitlerin sunulmasını da bekler. Bu esnada onda üzüntü ve keder de olmaz. Aksine sevinç içindedir. O, kendisine sunulacak olanların hepsini ümitle bekler. Cennet ehlinin durumu da böyledir. Onlar, beklediklerine her hâlükârda ulaşacaklarını kesin olarak bildiklerinden dolayı asla gam ve keder içinde olmazlar.

Kādî Abdülcebbâr bu konuda naklî delille istidlâli tamamladıktan sonra aklî delillerle istidlâle başladı.

Kādî, konuyla ilgili aklî delilleri sunmaya "mukâbele delili" ile başladı. Bu delilin açılımı şu şekildedir: Bizler, bir duyu organı olan göz ile görebilmekteyiz. Göz ile gören ise, baktığı nesneyi ancak karşısında, karşısındakine hulûl etmiş veya karşısında olma kapsamında iken görebilir. Halbuki Allah Teâlâ'nın nesnelerin karşısında, onlara hulûl etmiş ya da bu kapsamda olmasının câiz olmadığı kesindir.

Bu kanıtlama yöntemi şu önermelere dayanmaktadır: Birincisi: Biz fâniler, görme organlarımız ile görmekteyiz. İkincisi: Görme organı ile gören, nesneyi ya karşısında, ya karşısındakine hulûl etmiş olarak ya da karşısında bulunma durumunda iken görebilir. Üçüncüsü: Allah Teâlâ'nın birine mukâbil, ona hulûl etmiş veya bu kapsamda olması câiz değildir.

Birinciye gelince: Buna delâlet eden şey şudur: Bizden birinin sağlam görme duyusu bulunduğunda, engeller kaldırılmış ve idrâk edilen şey de mevcut ise, görmesi gerekir. Bu şartlar hazır olmadığında görmesi imkânsız olur. Bu hususta duyu organının sağlamlığından dolayı bir etkinin olması gerekir. Zira sebep, illet ve şart cinsinden müessirlerin etkisi bu yolla bilinir.

Duyu ile görenin, nesneyi ancak karşısında (mukâbil), karşısındakine hulûl etmiş veya bu hükümde olduğu hususundaki söze gelince; nesne, duyu organı ile görenin önünde veya karşısındakine sızmış veya karşısında bulunma hükmünde olduğunda görmesi gerekir. İnsan, görmeye konu olan şey karşıda veya karşıda olana sızmış veya onun mukâbili hükmünde olmadığında göremez. Mukâbili veya onun hükmünde olmanın ru'yette şart olması gerekir. Çünkü şartın tesiri bu yolla bilinir.

ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذّ بها، وينتظر لوناً آخر ويتيقن وصوله إليه، فإنه لا يكون في تنغيصٍ ولا تكدير، بل يكون في سرورٍ متضاعف، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها. كذلك حال أهل الجنة لا يكونون في غمٍّ وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال.

ولما فرغ رحمه الله من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة استدل بالأدلة العقلية.

وبدأ منها بدلالة المقابلة؛ وتحريرها هو أن الواحد منا راءٍ بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصول؛ أحدها أن الواحد منا راءٍ بحاسة، والثاني أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، والثالث أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل.

أما الأول؛ فالذي يدل عليه أن أحدنا متى كان له حاسة صحيحة، والموانع مرتفعة، والمدرك موجود، يجب أن يُرى. ومتى لم يكن كذلك استحال أن يُرى، فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير؛ لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

وأما الكلام في أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، هو أن الشيء متى كان مقابلاً للرائي بالحاسة أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل وجب أن يُرى، وإذا لم يكن مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل لم يُرَ، فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطاً في الرؤية؛ لأن بهذه الطريق يعلم تأثير الشرط.

Allah Teâlâ'nın mukâbil, mukâbile hulûl etmiş veya mukâbil hükmünde olmasının câiz olmadığına gelince; mukâbele ve hulûl, sadece cisim ve arazlar için geçerlidir. Allah Teâlâ ise cisim ve araz değildir. Bu nedenle O'nun mukâbil, mukâbile sızmış ve mukâbil hükmünde olması câiz değildir.

Şayet: "Bizden biri, bir nesneyi ancak mukâbil, mukâbile sızmış ya da mukâbil hükmünde olduğunda görebilir" sözünüz nasıl doğru oluyor? Halbuki kişinin mukâbil, mukâbile sızmış veya mukâbil hükmünde olmadığı takdirde kendi yüzünü aynada göremeyeceği bilinmektedir" denirse, buna cevap olarak şöyle deriz: "Onun yüzü mukâbil hükmündedir. Zira ışık, bulunduğu yerden ayrılıp aynaya ulaşır ve göz gibi olur. Sonra geriye yansır ve böylece yüzünü, sanki onun karşısında imiş gibi görür. Buna bağlı olarak iki aynayı bir araya getirecek olsa, ensesini görür. Çünkü ışık, bir noktadan ayrılmakta ve karşısındaki aynaya ulaşmakta, sonra da geriye yansımakta, böylece o, göz hükmünde olmakta ve ensesini görmektedir.

Şayet: "Onun karşısında, ona sızmış ve ona mukâbil hükmünde olmadan Allah Teâlâ bizden birini görmüyor mu? Bizden biri niçin kendi karşısında, ona hulûl etmiş ve mukâbil hükmünde olmayan şeyi görmesi câiz olmasın?" diye sorulursa, ona şöyle karşılık verilir: Bu hüküm, Allah hakkında gereklidir. Çünkü O'nun görme organı ile görmesi câiz değildir. Biz ise duyu organıyla görüyoruz. Dolayısıyla görmesi ancak bu şekilde bilinir."

Eğer: "Bu delâlet, bizden birinin duyu organı ile görmesi tezine dayanır. Biz, bunu kabul etmiyoruz. Aksine diyoruz ki, bizden biri gördüğü şeyi Allah Teâlâ'nın, onun gözünde ru'yeti yaratmasıyla görür." denirse, cevap olarak deriz ki: Buna cevap olan şey, sözümüzde daha önce geçti. Zira beyan ettiğimiz gibi, bizden birinin duyusu sağlam olduğunda ve görülen şey, sözü edilen vasıflara sahip olduğunda, onu görmesi vâcip olur. Böyle olmadığında ise, onu görmesi mümkün olmaz. Söylediğimiz gibi bu, gördüğü şeyleri duyu organı ile görmüş olduğuna delâlet eder. Bu da gösterir ki, Allah Teâlâ'nın onda ru'yeti yaratması sûretiyle nesneleri görmesi durumunda, bu hâllerin tümüne rağmen onu yaratmaması mümkündür. Bu durumda söz konusu nesneyi göremez veya zikredilen şartlar gerçekleşmeden onu görebilir. Bu ise imkânsızdır.

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل، فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسمٍ ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن وجهه في حكم المقابل لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة فيصير كالعين، ثم ينعكس إلى العكس، فيرى وجهه كأنه مقابل له. وعلى هذا لو جمع بين المرآتين لرأى قفاه لأن الشعاع ينفصل من نقطة ويتصل بالمرآة المستقبلة، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فترى قفاه.

فإن قيل: أليس أن الله تعالى يرى الواحد منا، وإن لم يكن مقابلاً له ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل، فهلاّ جاز في الواحد منا أن يرى الشيء وإن لم يكن مقابلاً له ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل؟ قيل له: إنما وجبت هذه القضية في القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائياً بالحاسة، والواحد منا راءٍ بالحاسة، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك.

فإن قيل: إن هذه الدلالة تنبني على أن أحدنا يرى الحاسة ونحن لا نسلم ذلك، بل نقول: إن أحدنا يرى ما يراه برؤيةٍ خلقها الله تعالى في بصره. قلنا: قد مر في كلامنا ما هو جوابٌ عن ذلك؛ لأنا قد بيّنا أن الواحد منا متى كانت حاسته صحيحة والمرئي بهذه الأوصاف وجب أن يراه، ومتى لم يكن كذلك لم يصح أن يراه، فدل على أنه إنما يرى ما يراه بالحاسة على ما نقوله. يبين ذلك أنه لو رأى ما يراه برؤيةٍ خلقها الله تعالى فيه، لصح أن لا يخلقها مع هذه الأحوال كلها، فلا يرى المرئي، أو يراه مع فقد هذه الأمور، وذلك مستحيل.

Bu delâleti, söz konusu soruyu bize gerektirmeyen başka bir yöne yönelterek şöyle demek mümkündür: Bizden biri bir nesneyi iki şartın bulunması durumunda görür. Bunların biri görene, diğeri de görülene aittir. Görene ait olan şart, duyu organının sağlam olmasıdır. Görülene ait olan şart ise, gören (râî) ile beraber bir hüküm olmakla beraber, görülene (mer'îye) ait olmasıdır. Bu hüküm de görenin karşısında, karşısındaki şeye hulûl edici veya karşısında hükmünde olmasıdır. Onu bu şekilde îrâd ettiğin takdirde senden bu soru düşer. Şu da var ki, onun ortaya attığı bu suâl, idrâkin mâna (sıfat) olduğu esasına dayanır. Halbuki, ileride açıklayacağımız gibi idrâk bir mâna (sıfat) değildir.

Şayet: "Bizden birinin nesneyi ancak kendi karşısında veya karşısında olana hulûl etmiş olarak veya karşısında hükmünde olduğunda gördüğünü inkâr etmediniz. Çünkü Allah Teâlâ hükmünü böyle icrâ etmektedir. Ona hulûl edenin değişik olması imkânsız değildir. Böylece de Allah Teâlâ âhirette görülür." denirse, ona şu karşılık verilir: Âdete göre olanda durumun değişik olması câizdir. Görmez misin ki sıcak, soğuk, kar, yağmur gibi şeyler âdet konumunda oldukları için bölgelere ve hava durumuna göre değiştiler. Eğer bu âdet ile olsaydı, bizim meselemizde de durumun benzeri şekilde olması gerekirdi. Her ne kadar karşısında olmasa, karşısında olana hulûl etmese ve mukâbil hükmünde bulunmasa da, bazı durumlarda âdetin değişmesi nedeniyle bizden birinin söz konusu şeyi görmesi mümkün olurdu. Hatta açık olanı gördüğü gibi, perdelenmiş olanı da; yakın olanı gördüğü gibi, uzak olanı da; kesîf olanı gördüğü gibi latîf olanı da görmesi gerekirdi. Bunların tümünü yaptıklarında açıkta olan gibi, perdelenmiş olanı da görmesi gerekli olurdu. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Eğer: "Çocuğun erkek ve dişiden dünyaya gelmesi, güneşin devamlı doğudan doğup batıdan batması, canlıların her türünün kendi türünden çoğalması gibi âdetin süregeldiği hususlara karşı çıkmadınız" denirse, şu şekilde cevap veririz: Biz, âdet yoluyla vukû bulan şeylerde değişikliğin her durumda vâki olmasını gerekli görmedik. Aksine bir yönde değişikliği yeterli saydık. Zikrettiğin şeylerin her birinde, bir yönden değişiklik söz konusudur. Görmez misin ki, bazen karı ve koca olmaksızın çocuk olur. Nitekim Hz. Âdem (a.s.) baba ve anasız yaratılmış, Hz. Îsâ (a.s.) babasız dünyaya gelmiştir.

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجهٍ آخر لا يلزمنا هذا السؤال، فيقال: إن أحدنا إنما يرى الشيء عند شرطين؛ أحدهما يرجع إلى الرائي، والآخر يرجع إلى المرئي. ما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة، وما يرجع إلى المرئي هو أن يكون للمرئي مع الرائي حكم، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل. وإذا أوردته على هذا الوجه سقط عنك هذا السؤال. على أن هذا السؤال الذي أورده ينبني على أن الإدراك معنى، وسنبين الكلام في أن الإدراك ليس بمعنى إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً له أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل؟ لأنه تعالى أجرى العادة بذلك، فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه، فيرى القديم جل وعز في دار الآخرة. قيل له: إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه. ألا ترى أن الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والأهوية، فكان يجب مثله في مسألتنا لو كان ذلك بالعادة. فتجب صحة أن يرى الشيء أحدنا وإن لم يكن مقابلاً له ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل في بعض الحالات؛ لاختلاف العادة. بل كان يجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف، ويرى البعيد كما يرى القريب، ويرى الرقيق كما يرى الكثيف. ومتى ارتكبوا هذا كله، فالواجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف، ومعلومٌ خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه، كما في حصول الولد من ذكرٍ وأنثى، وكطلوع الشمس من مشرقها وغروبها مغربها، وحصول كل جنسٍ من الحيوانات من جنسه، وكتاب الزرع وما يجري هذا المجرى؟ وجوابنا؛ أنّا لم نوجب فيما طريقه العادة أن يختلف الحال على كل وجه، بل إذا اختلفت من وجهٍ واحد كفى، وما من شيءٍ من هذه الأشياء التي ذكرتها إلا والحال فيه مختلفٌ على وجه. ألا ترى أن الولد قد يحصل لا من ذكرٍ وأنثى، فإن آدم عليه السلام خُلِقَ لا من ذكرٍ وأنثى، وعيسى عليه السلام خُلِقَ لا من ذكر،

Aramızda hiçbir çocuk yoktur ki, ondaki durum, başkasındakinden farklı olmasın. Bazıları tam olarak, bazıları eksik olarak doğarlar. Karşısında olmayan, ona hulûl etmeyen ve mukâbil hükmünde bulunmayan şeyi gördüğünü veya bu şekilde ya da bu şekle geçebilecek durumda olmayan şeyleri gördüklerini söyleyen topluluğu gördüğünü bildiren kişinin sözünün doğru olabilmesi için benzerinin bizim meselemizde de olması gerekir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Eğer denirse ki: Bizden birinin görene değil, görülene ait bir durum sebebiyle karşısında olanı veya karşısında olana hulûl edeni ya da mukâbil hükmünde olanı gördüğünü inkâr mı ediyorsunuz? Şöyle cevap verilir: Zikrettiğin şey doğru değildir. Çünkü bu durumda söz konusu hükmün yitirilmesinden dolayı Allah Teâlâ hakkında bu görünen şeyleri görmemesi vâcip olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Şayet: "Biz, Allah Teâlâ'yı keyfiyetsiz olarak bildiğimiz gibi, keyfiyetsiz olarak da görürüz. Bu hususta mukâbil, mukâbile hulûl etmiş veya mukâbil hükmünde olmasına ihtiyaç yoktur." denirse, "Bu, ikisini bir araya getiren bir illet olmaksızın ru'yeti ilme kıyas etmek olup uygun değildir. Şâhid âleminde ilmin esası olduğu gibi, ru'yetin de esası vardır. Bu nedenle her birinin aslına indirgenmesi gerekir. İlmin hakkı, mâlûma olduğu şekilde taalluk etmesidir. Bu nedenle o mevcuda, ma'dûma, hâdis ve kadîme taalluk eder. Ma'dûm, ma'dûm olarak bilinir. Mevcut ise mevcut olarak bilinir. Hâdis ve kadîm olduğunda söylenecek söz de bu şekildedir. Halbuki ru'yet böyle değildir. Çünkü o, sadece mevcuda taalluk eder. Bu nedenle ma'dûmun görülmesi mümkün değildir." denilir.

Şayet: "Allah Teâlâ'yı mukâbil, mukâbile hulûl edici ve mukâbil edici hükmünde olması câiz olmayan altıncı bir duyu ile görmemiz mümkün değil midir? Çünkü bu duyu, sözü edilen duyulardan farklıdır." denirse, deriz ki: Bu duyunun (altıncı duyu), diğer duyulardan (beş duyu) farklı olması, beş duyunun birbirlerinden farklı olmalarından daha büyük değildir. Zira onlarda şehlâ (elâ gözlü), koyu mavi ve açık mavi gözlü olanlar vardır. Bilinmektedir ki bu duyular, farklılıklarına ve yapılarının değişikliğine rağmen nesneleri ancak karşıda olduğunda veya karşıda olana hulûl ettiğinde ya da karşıda hükmünde olduğunda gördüğünde ittifak vardır. Ayrıca bu duyuya işaret eden hiçbir delil yoktur.

وفيما بيننا فما من ولد إلا والحال فيه بخلاف الحال في غيره، فواحد يولد تاماً والآخر يولد ناقصاً، فكان يجب مثله في مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، أو شاهد أقواماً يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه أو ما يجري مجراه، وقد علم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، لأمرٍ يرجع إلى المرئي لا إلى الرائي؟ قيل له: هذا الذي ذكرته لا يصح؛ لأنه كان يجب في القديم تعالى أن لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف، ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل. قيل له: إن هذا قياس الرؤية على العلم من دون علةٍ تجمعهما، فلا يصح. فإن للعلم أصلاً في الشاهد وللرؤية أصلاً، فيجب أن يرد كل واحدٍ منهما إلى أصله. فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به؛ ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث والقديم، فإن كان معدوماً علم معدوماً، وإن كان موجوداً. وكذلك الكلام إذا كان محدثاً أو قديماً، وليس كذلك الرؤية، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود، ولهذا لا يصح في المعدوم أن يُرى.

فإن قيل: هلاّ جاز أن نرى القديم تعالى بحاسةٍ سادسة، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل؛ لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس؟ قلنا: مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض فإن فيها شهلاً وزرقاً وملحاً، ومعلومٌ أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بُناها، متفقةٌ في أن يُرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة

Bu nedenle de onun isbatı mümkün değildir. Ayrıca şayet Allah Teâlâ'yı altıncı duyu ile görmek sahih olsaydı, O'nun yedinci duyu ile tadılması, sekizinci duyu ile dokunulması, dokuzuncu duyu ile koklanması, onuncu duyu ile işitilmesi de câiz olurdu. Halbuki Allah Teâlâ bunlardan berî ve yücedir.

Engellere delâlet eden şeyleri gösteren hususlar daha önceki kitapta geçti. O: "Şey, zâtında mevcut olan durum sebebiyle görülür. Allah Teâlâ da zâtında bulunan durum üzeredir. Dolayısıyla görülmesine engel nedir?" diye sorana, şu şekilde cevap verdi: Görülmeyen şey, engel sebebiyle görülmeyen ve kendisi için ru'yetin imkânsızlığı sebebiyle görülmeyen olarak kısımlara ayrılır. Allah Teâlâ ise engel sebebiyle değil, ru'yetin imkânsızlığı sebebiyle görülmez.

Şayet: "Bu delâlette bizden birinin Allah'ı göremeyeceği söz konusu değildir. Onun kendi varlığında görülemeyeceğini nereden çıkarıyorsunuz?" derse, deriz ki: "Bizden biri Allah'ı göremez" diyen herkes; "O, kendi varlığında görülemezdir" demektedir.

Diğer bir delil de şudur: Allah Teâlâ'nın herhangi bir durumda görülmesi câiz olsaydı, onu şu an da görmemiz câiz olurdu. Halbuki şu an onu göremediğimiz bilinen bir husustur. Bu delâletin açılımı şu şekildedir: Bizden biri görüneni gördüğünde ancak olduğu şekilde görür. Allah Teâlâ da ancak mâkul engellerin kaldırılması sûretiyle görülür. Bu durumda da O'nu şu an da görmemiz gerekir. Mademki O'nu göremiyoruz, öyleyse O'nun görülmesi imkânsızdır.

Bu delâlet iki esasa dayanır: Birincisi: Bizden birinin gördüğü şeyi bulunduğu durum dolayısıyla görme konumunda olmasıdır. İkincisi ise: Allah Teâlâ'nın, görüldüğü takdirde, bulunduğu hâl üzere görülme konumunda olmasıdır.

Allah Teâlâ'nın, görüldüğü takdirde, bulunduğu hâl üzere görülme durumunda olmasına delâlet eden şeye gelince, bir şey ancak zâtî sıfatının gerektirdiği en özel durumda görülür. Allah Teâlâ'nın bu sıfat üzere olduğunda bizimle, bu meselede bize muhâlif olanlar arasında ihtilâf yoktur. Zira Allah Teâlâ zâtı gereği vardır ve mevcuttur. Biz, "bir şey zâtı dolayısıyla görülür" deriz. Onlar ise "mevcûdiyeti dolayısıyla görülür" diyorlar. Allah Teâlâ ise bu iki nitelikten her biri üzere bulunmaktadır.

فلا يصح إثباتها. وبعد، فلو جاز أن يُرى القديم تعالى بحاسةٍ سادسة لجاز أن يذاق بحاسةٍ سابعة، وأن يُلمَس بحاسةٍ ثامنة، وأن يُشَم بحاسةٍ تاسعة، ويُسمَع بحاسةٍ عاشرة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقد مر في الكتاب ما هو إشارة إلى دلالة الموانع لأنه قال: الشيء إنما يُرى لما هو عليه في ذاته، والقديم حاصلٌ على ما هو عليه في ذاته فما المانع من أن يُرى؟ وأجاب عنه بأن قال: وما لا يُرى ينقسم إلى ما لا يُرى لمنع، وإلى ما لا يُرى لاستحالة الرؤية عليه. والقديم تعالى إنما لا يُرى لاستحالة رؤية عليه لا لمنع.

فإن قال: ما في هذه الدلالة إن أحدنا لا يرى الله ﷻ، فمن أين أنه ليس بمرئي في نفسه؟ قلنا: إن أحدنا لا يرى القديم تعالى، قال: إنه ليس بمرئي في نفسه.

دليلٌ آخر؛ وهو أن القديم تعالى لو جاز أن يُرى في حالٍ من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلومٌ أنّا لا نراه الآن. وتحرير هذه الدلالة هو أن الواحد منا حاصلٌ على الصفة التي لو رأى المرئي لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم سبحانه وتعالى حاصلٌ على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئياً.

وهذه الدلالة مبينةٌ على أصلين؛ أحدهما أن الواحد منا حاصلٌ على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، والثاني أن القديم تعالى حاصلٌ على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها.

أما الذي يدل على أن القديم تعالى حاصلٌ على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، هو أن الشيء إنما يُرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات، والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلافٍ بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة؛ لأنه تعالى حاصلٌ على ما هو عليه في ذاته وموجود، ونحن نقول: إن الشيء إنما يُرى لما هو عليه في ذاته، وهم يقولون: إنما يُرى لوجوده، والقديم تعالى حاصلٌ على كل واحدةٍ من هاتين الصفتين،

Bu durumda O'nun, görüldüğü takdirde, olduğu hâl üzere görüleceğinde şüphe yoktur. O'nun âhirette nitelikleri yenilenmeyecek ki, onlar dolayısıyla görülsün. Dolayısıyla böylece bizim söylediğimiz sâbit olmuş oluyor. Bizden birinin görüldüğü takdirde, sadece söz konusu iki sıfat dolayısıyla görülmesi niteliğine delâlet eden şeye gelince o, duyunun sağlam olması ve engellerin kaldırılmış bulunması şartıyla diri olduğu için nesneyi görür ve sâbit olan budur.

Şayet, bunu niçin söylediğimiz sorulursa, deriz ki: Çünkü O'nun bu sıfata sahip olduğunda görülmesi vâcip olur. Böyle olmadığında ise görülmesi imkânsız olur. Gördüğü şeyi görmesi, söylediğimiz gibi, duyunun sağlam olması şartıyla diri olması durumunda gerekli olur. Zira sebep, illet ve şart türünden müessirlerin etkisi bu yolla bilinir.

Eğer denirse ki: Biz bunu kabul etmiyoruz, aksine diyoruz ki: İçimizden diri olan biri, duyusu da sağlam olduğunda, Allah'ın onun gözünde ru'yeti yaratması ve idrâki halk etmesi yoluyla nesneleri görür. Deriz ki idrâk, zikrettiğimiz şekilde bir nitelik ve zâid bir durum değildir.

Şayet "İdrâk niçin mâna (sıfat) olmasın?" diye sorulursa, deriz ki: Eğer o bir mâna olsaydı, bizden birinin, duyusu sağlam, engeller kaldırılmış ve idrak edilecek şey (müdrek) mevcut olmasına rağmen, Allah'ın idrâki yaratmaması sebebiyle bazı durumlarda görmemesi gerekirdi. Bu da önümüzde fil, deve gibi büyük cisimler olduğu halde, idrâkin yaratılmaması sebebiyle onları görmememiz gerekirdi. Bu da görerek edindiğimiz bilgilere güveni ortadan kaldırır ve gören kişileri körler durumuna indirir. Bu ise muhâldir. Buna götüren şeyin de muhâl olması gerekir.

Eğer, "Önümüzde büyük cisimlerin olmadığını kesin kabul ediyoruz. Bu durumda önümüzde oldukları halde onları görmememiz nasıl câiz oluyor?" diye sorulursa, deriz ki: Önümüzdeki bir şeyin olmamasını bilmemiz, "eğer olsaydı görürdük" bilgisine dayanır. Önünüzde bulunan bir şeyi göremeyeceğinizi kabul etmekten dolayı bu yolu kendinize kapattınız. Bu nedenle önünüzde hiçbir şeyin olmadığını kesin olarak söylemeniz mümkün değildir. Dolayısıyla sizi ilzam ettiğimiz şey, gereklidir. Bunu şu örnek açıklar:

فإذاً لا شك أنه تعالى حاصلٌ على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، فلا خلاف في أنه حاصلٌ على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، ولا تتجدد له صفةٌ في الآخرة يُرى عليها، فثبت ما قلناه. وأما الذي يدل على أن الواحد منا حاصلٌ على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، هو أنه إنما يُرى الشيء لكونه حياً، بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع، وهذا ثابت.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قلنا: لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يُرى، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يُرى، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه لكونه حياً بشرط صحة الحاسة على ما نقوله؛ لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

فإن قيل: نحن لا نسلم ذلك، بل نقول: إن الحي منا إذا كان صحيح الحاسة إنما يرى الشيء لرؤيةٍ خلقها الله في بصره وإدراكٍ يخلقه. قلنا: الإدراك ليس بمعنى، وليس بأمرٍ زائد على ما ذكرناه.

فإن قيل: ومن أين أن الإدراك ليس بمعنى؟ قلنا: لو كان معنى لوجب في الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك، أن لا يرى ما بين يديه في بعض الحالات بأن لا يخلق الله له الإدراك، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها لفقد الإدراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً.

فإن قيل: إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة، فكيف يجوز أن تكون ولا نراها؟ قلنا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه، وقد سددتم هذه الطريقة على أنفسكم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتكم شيء، فيلزم ما ألزمناكم. يبين ذلك

Kör olan biri, bu usûle yani "önünde olsaydı görecekti" bilgisine sahip olmadığından, idrâk yoluyla önünde hiçbir şeyin olmadığına kesin olarak hükmetmesi mümkün değildir. Aynı şekilde olan bir şeyi görmemenizin mümkün olduğunu kabul ettiğinizde durumunuzun, görmeyen kişinin durumu gibi olması gerekir.

Eğer denirse ki, görmeyen kişi için, olan bir şeyi görmemek mümkün olmakla beraber, dokunma duyusunu kullanarak önünün boş olduğunu tesbit etmesi mümkün değil midir? Deriz ki: İki bilgi hakkındaki sözlerimizden biri diğerine dayanır. Birincisi ikincisine yol olur. Zikrettiğiniz ise böyle değildir, bu nedenle doğru olmaz. Haber yoluyla önünde bir şeyin olmadığını kesin olarak bilmesinin mümkün olmadığı söylendiğinde cevap bu şekildedir. Zira bizim sözümüz idrâke dayanan bilgi hakkındadır.

Şayet: "Yapmadığını kesin olarak bildiğiniz halde, Allah Teâlâ'nın dağları altına dönüştüreceğini câiz görmediniz mi? Bizim meselemizde de benzeri niçin câiz olmasın? Önümüzde bir şey bulunduğu halde, onu görmememiz câizdir. Bununla beraber önümüzde bir şey olmadığını kesin olarak düşünebiliriz." denirse, şöyle karşılık verilir: İki konu arasında fark vardır. Çünkü iki bilgi hakkındaki sözümüzden biri diğerine dayanır. İlki ikincisine yoldur. Denir ki, kim bu yolu kendine kaparsa, söz konusu yolla hâsıl olan ikinci bilgi onun için gerçekleşmez. Halbuki sizin kastettiğiniz böyle değildir. Zira Allah Teâlâ'nın dağları altına dönüştürmediğini bilmek, O'nun bizde yarattığı bir zaruri bilgidir. Dolayısıyla zikrettiğimize benzemez.

Eğer denirse ki: "Allah Teâlâ'nın, Zeyd'in sûretini başka bir şekle dönüştürebileceğini, ancak bunu yapmadığını kabul ediyorsunuz, bizim meselemizde de benzeri niçin câiz olmasın?" Deriz ki: Bunun cevabı, daha önce geçmiş olanın cevabı gibidir. Zira iki ilim hakkındaki sözümüz, biri diğerine yol olduğu şeklindedir. Bu konuda deriz ki: Kim bu yolu kendine kaparsa, onunla hâsıl olan ilim, kendisine gerçekleşmez. Zeyd'in, daha önce gördüğümüz bir kişi olduğunu bilmek, nefsimize kapadığımız yola dayanmaz. Böylece onun, o kişi olduğunu kesin olarak kabul etmemiz gerekir.

أن الأعمى لما فقد هذه الطريق، وهو العلم بأنه لو كان رآه، لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الإدراك، وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا ترونه، وجب أن يكون حالكم حال الأعمى.

فإن قيل: أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى، يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء بأن يلمس فيجد ذلك الموضع خالياً؟ قلنا: كلامنا في علمين يستند أحدهما إلى الآخر، وكان الأول طريقاً إلى الثاني، وهذا القطع ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح. وهكذا الجواب إذا قيل، ليس يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الخبر، لأن كلامنا في العلم الذي يستند إلى الإدراك.

فإن قيل: ألستم جوزتم أن يقلب الله الجبال ذهباً مع أنكم قطعتم على أنه لم يفعل، فهلاّ جاز مثله في مسألتنا، فيجوز أن يكون بين أيدينا شيء ونحن لا نراه، ومع ذلك نقطع على أنه ليس بحضرتنا؟ قيل له: إن بين الموضعين فرقاً لأن كلامنا في علمين يستند أحدهما إلى الآخر، والأول طريق إلى الثاني. فقلنا: من أفسد على نفسه تلك الطريقة لم يحصل له العلم الثاني الحاصل عن الطريق وليس كذلك ما أردتموه؛ لأن العلم بأنه تعالى لم يقلب الجبال ذهباً ضروريٌّ خلقه الله تعالى فينا أبداً، فلا يشبه ما ذكرناه.

فإن قيل: ألستم جوزتم أن يقلب الله صورة زيد إلى صورةٍ أخرى ثم قطعتم على أنه لم يفعل، فهلاّ جاز مثله في مسألتنا؟ والجواب عنه مثل الجواب عما مضى لأن كلامنا في علمين أحدهما طريقٌ إلى الآخر، فقلنا: من أفسد تلك الطريقة على نفسه لا يحصل له العلم الذي يحصل من ذلك الطريق، والعلم بأن زيداً هو الذي شاهدناه من قبل لا يستند إلى طريقة قد أفسدناها على أنفسنا، فجاز أن نقطع على أنه هو.

Şayet: "Bunu bilmek, idrâkten oluşan bir tarîke dayanır. Siz, Allah'ın onun sûretini değiştireceğini kabul etmek sûretiyle bunu reddettiniz. Onun o olduğunu kesin bilmek, sizin için mümkün değildir." denirse, şu karşılık verilir: Durum, zannettiğin gibi değildir. Çünkü bu bilgi, idrâke dayanmaz. Zira eğer böyle olacak olsaydı, Zeyd'i idrâk ettikten sonra gören kişiye muhakkak onu isbat gerekli olurdu. Bilinen ise bunun hilâfıdır. Zira insanlar içinde öyleleri vardır ki, bir şahsı bir kere görürler sonra onu ikinci kez gördüklerinde seçip tanırlar. Öyle insanlar da vardır ki, bir kişiyi birçok kere gördüğü halde, daha sonra onu gördüğünde seçip tanımaz. Bu durum, söz konusu bilginin idrâke dayanmamasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple söylediğimiz doğru olmaktadır.

Eğer denirse ki: İdrâk konusunda bizi ilzam ettiğiniz şey, "şua" konusunda size lâzım gelir. Zira size göre Allah Teâlâ'nın bizden birinin ışığını (gölgesini) görünen sûretinden farklı kılması mümkündür. Bununla beraber önünde hiçbir şey yokken bu, onun için kesinlikle mümkündür. Bizim meselemizde de durum aynıdır. Deriz ki: Allah Teâlâ'nın onun şuasını görünen şeklinden farklı kılması, duyu organı sağlamken olmaz. Aksine bu durumda onun hâli ile kör kişinin hâli aynı olur. Bizim diri kişi hakkındaki sözümüz, duyusu sağlam olduğu durumla ilgilidir. Bu nedenle zikrettiğiniz husus bizi bağlamaz.

Eğer denirse ki önümüzde bir şeyin bulunmadığını bilmek, Allah Teâlâ'nın bizde doğrudan (sebepsiz olarak) yarattığı bir bilgidir. Reddettiğiniz yolla elde edilen bir bilgi değildir. Deriz ki: Durum zannettiğin gibi değildir. Aksine önümüzde hiçbir şeyin bulunmadığını bilmek, "Eğer olsaydı, görürdük" önermesine dayanır. Buna bağlı olarak da, görmeyen kişi bu yola sahip olmadığı için o, önünde hiçbir şeyin bulunmadığını kesin olarak bilme imkânına sahip değildir. Gören kişi için ise kendisinde bu bilgi gerçekleştiği için, önünde hiçbir şeyin bulunmadığını kesin olarak bilme imkânına sahiptir. Böylece iki ilimden birinin, diğerine dayandığını bilmiş olduk. Birincisi ikincisine bir yoldur. Kim birinci ilmi reddederse, ikinci ilim kendisine gerçekleşmez. Bu ifade ile idrâkin bir mâna olmadığı ve bizden birinin gördüğü şeyleri, oldukları gibi görme niteliğine sahip olduğu ortaya çıktı ve açıkça anlaşıldı. Allah Teâlâ ise, mâkul engeller ortadan kalkmış olarak görüldüğü takdirde, olduğu gibi görülme niteliğine sahiptir.

فإن قيل: إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك، وقد أفسدتم بتجويزكم على أنفسكم أن يقلب الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو. قيل له: ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الإدراك، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيداً ثم شاهده بعد ذلك أن يثبته لا محالة، والمعلوم خلافه. فإن الناس من يشاهد شخصاً مرة، ثم إذا رآه ثانياً تبينه وتعرفه، وفيهم من يشاهده مراراً ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتبينه ولم يعرفه، ولا ذلك إلا لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك، فصح ما قلناه.

فإن قيل: ما ألزمتمونا في الإدراك لازمٌ لكم في الشعاع؛ لأن من الجائز عندكم أن يقلب الله شعاع أحدنا عن سمت المرئي، ومع ذلك يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء، كذلك في مسألتنا. قلنا: إن من قَلَبَ اللهُ تعالى شعاعه عن سمت المرئي لا تكون حاسته صحيحة، بل يكون حاله وحال الأعمى سواء، وكلامنا في الحي إذا كان صحيح الحاسة، فلا يلزمنا ما ذكرتموه.

فإن قيل: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علمٌ يخلقه الله تعالى فينا ابتداءً، لا أنه يستند إلى طريقٍ قد أفسدناه. قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى أنه لو كان لرأيناه. وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء، والمبصر لما حصل له هذا العلم أمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء، فعلمنا أن أحد العلمين يستند إلى الآخر، والأول طريقٌ إلى الثاني، فمن أفسد على نفسه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني. فقد صح بهذه الجملة ووضح أن الإدراك ليس بمعنى، وأن أحدنا حاصلٌ على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم تعالى حاصلٌ على الصفة التي لو رُئي ما رُئي إلا لكونها عليها، والموانع المعقولة مرتفعة.

Şayet, "niçin 'mâkul engeller kalkmıştır' dediniz?" diye sorulursa, cevap olarak deriz ki: Çünkü ru'yette mâkul engeller altı tanedir: Perde, ince oluş, kesâfet, aşırı görüş olarak görülen şeyin görenin görme hizâsının dışında olması ve onun bulunduğu yerin bu nitelikleri nakzetmesi. Bunlardan hiçbir şey herhangi bir durumda Allah Teâlâ için câiz değildir.

Perdenin engel olduğunu söyledik. Çünkü görünen şey perdelenmiş olduğunda onun idrâki mümkün değildir. Ancak perde kalkmış olduğunda idrâk vâki olur. Rikkat, letâfet ve aşırı derecede uzak olma ve görülen şeyin görenin görme hizâsının dışında bulunması hakkında söz de böyledir. Zira görünen şey bu vasıflardan biri ile vasıflandığında, idrâk edilmesi mümkün değildir. Eğer bunlardan biri yoksa idrâk mümkündür. Görünen şeyin bulunduğu yerin, bu vasıflardan biri ile vasıflanması durumunda da hüküm aynıdır. Çünkü şekil (renk, örtülü bir mahalde veya ince, latîf, uzak veya ciheti görenin görüş hizâsı dışında olduğunda) idrâki mümkün değildir. Bu durumda bulunmadığında ise, görülmesi mümkündür. Bu yolla engel, engel olamayandan ayrılır.

Şayet: "Camın arkasındakini gördüğümüz halde, perdenin ru'yete engel olduğunu nasıl söylüyorsunuz?" denirse, deriz ki: Perdenin bir engel olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Bunu inkâr eden gözle görüleni inkâr etmiş ve zaruri bilgiye karşı çıkmış olur. Cam hakkında söylediğine gelince, biz onun arkasındakini görüyoruz, çünkü onda eğrilme bükülme yoluyla oluşan aralıklar ve bir çeşit saydamlık ve ziya bulunmaktadır ve onun ötesini perdelememektedir. Aksine onun arkasını bir şekilde perdeleyici veya bu konumda bulunan başka bir şey olmadığı için şua yansımaları gerçekleşmektedir. Biz, "Onda eğrilip bükülme yoluyla aralıkların bulunduğunu" söyledik. Çünkü o, yağ ile doldurulup ağzı kapatılarak güneşe terk edildiğinde, kendisinde bulunan yağ gider. Söylediğiniz gibi eğer onda aralık olmasaydı yağ gitmezdi. Bu nedenle perdesizi görmek mümkün olduğu gibi, onda bulunanın ve onun arkasında bulunanın görülmesi de mümkün olmaktadır.

Eğer "ölmek üzere olan kişinin meleği görmesi ve cinlerin birbirlerini görmeleri söz konusu iken, rikkatin ru'yete nasıl engel olduğu" sorulacak olursa; deriz ki: Rikkat, kendiliğinden değil, dış bir nedenle ru'yete engel olur. O da, ışığın azlığı ve zayıflığıdır. Ölen kişi meleği görür, çünkü onun ışığı çok güçlü ve fazladır. Cinnin hâli de böyledir.

فإن قيل: ولم قلتم: إن الموانع المعقولة مرتفعة؟ قلنا: لأن الموانع المعقولة من الرؤية ستة؛ الحجاب، والرقة، والكثافة، والبصر المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، وكون محله ينقض هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحالٍ من الأحوال.

وإنما قلنا: إن الحجاب منع؛ لأن المرئي إذا كان محجوباً لا يمكن إدراكه، ومتى كان مكشوفاً أمكن إدراكه. وهكذا الكلام في الرقة واللطافة والبعد المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي؛ لأن المرئي إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يدرك. وهكذا إذا كان محل المرئي ببعض هذه الأوصاف لأن اللون متى كان في محل محجوب أو رقيق أو لطيف أو بعيد، أو كان محله في غير جهة محاذاة الرائي لم يمكن إدراكه، ومتى لم يكن كذلك أمكن، وبهذه الطريقة يعرف المنع مما ليس بمنع.

فإن قيل: كيف قلتم: إن الحجاب منعٌ عن الرؤية مع أنّا نرى ما وراء الزجاج؟ قلنا: لا يمكن إنكار أن الحجاب منع، ومن أنكر هذا فقد أنكر العيان وجحد الضرورة، وأما ما ذكرته في الزجاج فإنا نرى ما وراءه لأن فيه خللاً على طريق الانعراج، ويختص بضربٍ من الصقالة والضياء فلا يحجب ما وراءه، بل تحصل قاعدة الشعاع مع ما وراءه على وجهٍ لا ساتر بينهما وبينه، ولا ما يجري مجرى الساتر. وإنما قلنا: إن فيه خللاً على طريق الانعراج؛ لأنه إذا أُملئ دهناً وشد رأسه وتُرِك في الشمس فإنه يذهب ما فيه من الدهن، فلولا أن فيه خللاً على ما قلناه، وإلا لم يذهب. فلهذه العلة أمكن رؤية ما فيه ورؤية ما وراءه، كما أمكن رؤية المكشوف.

فإن قيل: كيف قلتم: إن الرقة منعٌ عن الرؤية مع أن المحتضر يرى الملك، والجن يرى بعضهم بعضاً؟ قلنا: لأن الرقة لا تمنع بنفسها وإنما تمنع بغيرها وهو ضعف الشعاع وقلّته، والمحتضر إنما يرى الملك لأن شعاعه أقوى وأكبر، وكذلك حال الجن.

Eğer "bir cüz'e, başka biri ilâve edildiğinde idrâk edildiği bilindiği halde, letâfetin ru'yete nasıl engel olduğu" sorulacak olursa, deriz ki: Bir cüz'e başka biri ilâve edildiğinde, o latîf olmaktan çıkar ve kesîf olur. Kesâfet için ise görülme sahihtir.

Eğer, "Zühal ve benzeri yıldızları gökte olmalarına rağmen gördüğümüz halde aşırı uzaklığın ru'yete engel olduğunu nasıl söylüyorsunuz?" denilirse, deriz ki: Biz uzaklığına rağmen göğü görüyoruz. Çünkü onlar büyük bir cirm ve kesîf bir ışık ile gizlenmektedirler. Bu kadar uzaklıktaki bir cirm için "aşırı uzak" tesbiti yapılamaz. Sonra Zühal, bizden uzaktır ama cirm ve büyüklüğü ile sözünü ettiğimiz görme menzilinden uzak değildir.

Şayet "içimizden biri, gören kişinin görme hizâsının dışında olduğu halde aynada kendini görmesine rağmen, görülenin görenin görme hizâsının dışında olmasının görmeye engel olduğunu nasıl söylüyorsunuz?" diye sorulacak olursa, deriz ki: Biz buna daha önce cevap verdik ve bu konuda konuştuk.

Engeller, biri kendiliğinden ve diğeri şartlı olmak üzere iki türlüdür. Kendiliğinden engele örnek olarak perde ve görülen şeyin görenin görüş hizâsının dışında oluşu gösterilebilir. Şartlı engel ise, kendi içinde iki kısma ayrılır: Birincisi, görene ait bir durumdan kaynaklanan engeldir. İkincisi ise, görülene ait bir durumdan kaynaklanan engeldir. Görene ait engele örnek olarak rikkat ve letâfet gösterilebilir. Zira bu, görendeki şua zayıflığından kaynaklanmaktadır. Görülene ait olana örnek olarak ise aşırı uzaklık gösterilir. Zira o, uzaklığından dolayı görülmemektedir. Yaklaştırıldığı takdirde görülecektir.

Ru'yete engel olma konusundaki hâl, fiile mâni olma konusundaki hâl gibidir. Fiile mâni olma da iki kısma ayrılmakta olup, bunlardan biri kayıt ve bunun yerine geçen örneğinde olduğu gibi kendiliğinden engel; diğeri ise şartlı engel olup, bu da iki kısımdır. Bunların biri fâile râci olup, buna örnek olarak kudret yetersizliği ve zaaf gösterilebilir. Diğeri ise fiile râci olup, buna örnek olarak da ondaki ağırlığın çok oluşu gösterilir. Ru'yete engel olanlar da böyledir.

Eğer denirse ki: Siz Allah Teâlâ'yı mâkul olmayan engelden dolayı göremeyeceğimizi kabul ediyorsunuz. Deriz ki: Çünkü mâkul olmayan bir şeyi

فإن قيل: كيف قلتم: إن اللطافة منع، ومعلومٌ أن الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره يدرك؟ قلنا: الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره خرج عن كونه لطيفاً بل هو كثيف، فللكثافة تصح رؤيته.

فإن قيل: كيف قلتم: إن البعد المفرط منع، مع أنّا نرى السماء وما فيها من الكواكب، نحو زحل وغيره من النجوم؟ قلنا: إنا إنما نرى السماء على بعد لأنها تختفي بجرمٍ عظيم وضوءٍ كثيف، فلا جرم أن هذا القدر من البعد لا يثبت في حقه بعداً مفرطاً. وبعد، فإن زحل ليس في الجرم والعظم بهذه المنزلة التي نراها، لا ذلك إلا لبعده عنا.

فإن قيل: كيف قلتم: إن كون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي منع، ومعلومٌ أن أحدنا يرى وجهه في المرآة مع أنه في غير جهة محاذاة الرائي؟ قلنا: إنا قد أجبنا عن هذا من قبل وتكلمنا عليه.

واعلم أن الموانع على ضربين؛ أحدهما يمنع بنفسه والثاني يمنع بشرط. أما المانع بنفسه فهو كالحجاب، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي. وأما المانع بشرط فهو على قسمين؛ أحدهما ما يمنع لأمرٍ يرجع إلى الرائي، والثاني ما يمنع لأمرٍ يرجع إلى المرئي. ما يرجع إلى الرائي فهو كالرقة واللطافة؛ فإنه إنما يمنع لأمرٍ يرجع إلى الرائي وهو ضعف الشعاع، وأما ما يرجع إلى المرئي فنحو البعد المفرط؛ فإنه إنما لا يرى لبعده حتى لو قرب لرئي.

فصار الحال في المنع عن الرؤية كالحال في المنع عن الفصل، فكما أن المنع عن الفعل على قسمين؛ أحدهما يمنع بنفسه وذلك كالقيد وما يجري مجراه، والآخر يمنع بشرط. ثم ما يمنع بشرط على ضربين؛ أحدهما يرجع إلى الفاعل وذلك نحو قلة القدر والضعف، والآخر يرجع إلى الفعل، نحو كثرة الثقل فيه، كذلك الموانع عن الرؤية.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّا إنما لا نرى القديم تعالى لمانعٍ غير معقول؟ قلنا: لأن إثبات

isbat etmek, cehâlet kapısını açar ve bu durumda ona önümüzde büyük cisimler bulunduğu halde onları gayr-i mâkul engeller dolayısıyla göremediğimizi kabul etmek gerekir. Bunun benzeri ma'dûm konusunda da gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Eğer, "Allah Teâlâ'nın görülmesine engel olan şey, nefsini bize göstermeyi dilememesidir. Şayet dileseydi, O'nu görürdük." denirse, deriz ki: Meşîet imkânsız olana değil, mümkün olana dâhildir. Halbuki biz, Allah Teâlâ'nın görülmesinin imkânsız olduğunu açıkladık. Bu nedenle, zikrettiğiniz husus kabul edilemez. Ayrıca şayet bu Allah Teâlâ hakkında câiz olsaydı, benzeri ma'dûm hakkında da câiz olurdu ve "ma'dûm, Allah onu göstermeyi dilemediği için görülmez. Şayet dilerse, O'nu görürüz" denirdi. Bu ifade çelişkili olduğu gibi, ru'yet konusundaki ifade de çelişkilidir.

Eğer denirse ki: "Bu saydığınız şeyler engel değildir." Cevap olarak deriz ki: şayet durum dediğiniz gibi ise, bizim maksadımız ortadan kalkar. Çünkü bizim maksadımız ru'yete engel olan şeylerin ortadan kalkmış olduğunu açıklamaktır. Eğer Allah Teâlâ kendiliğinden görülecek olsa, O'nu şu an da görmemiz gerekir. Bu, zikrettiğinizi tamamlamıştır. Şöyle ki, beyan ettiğimiz gibi, bu işler defi mümkün olmayan şeylere engeldirler.

Eğer denirse ki, Allah Teâlâ'yı şu an göreceğimizi inkâr etmiyor musunuz? Deriz ki: Eğer O'nu görseydik, zorunlu olarak bilmiş olurduk. Çünkü görmek bilgiye götüren bir yoldur. Bu, O'nu bilici olduğumuzu nefsimizde hissetmemizi gerektirir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Eğer denirse ki, bilmenin önündeki mâkul engeller kaldırılıp Allah Teâlâ bilindiğinde, sadece bulunduğu nitelik üzere (zâtı üzere) bilindiği gibi, bizden biri de bilindiğinde sadece sahip olduğu nitelik üzere bilinmiyor mu? Buna rağmen her akıllı kişinin Allah Teâlâ'yı bilmesi vâcip değildir. Bunun benzeri bizim meselemizde niçin câiz olmasın? Allah Teâlâ'nın, görüldüğü takdirde sadece sahip olduğu nitelikler dolayısıyla görülmesi gibi bizden birinin de görüldüğü takdirde sadece bulunduğu nitelikte görülmesi gerekir. Halbuki O'nu şu an görmemiz vâcip değildir.

ما لا يعقل يفتح باب الجهالات، ويلزم عليه جواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانعٍ غير معقول، ويلزم مثل ذلك في المعدوم، ومعلومٌ خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المانع من رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه، ولو شاء لرأيناه؟ قلنا: المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل، وقد بيّنا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه. وبعد، فلو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم، فيقال: إن المعدوم إنما لا يُرى لأنه تعالى لا يشاء أن يريناه ولو شاء لرأيناه، فكما أن ذلك خلف من الكلام، كذلك ههنا.

فإن قال: ما أنكرتم أن هذه الأمور التي عددتموها ليست بموانع؟ قلنا: إن كان الأمر على ما ذكرته فقد ارتفع غرضنا؛ لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مرتفعة، وأنه تعالى لو كان مرئياً في نفسه لوجب أن نراه الآن، وهذا قد تم بما ذكرتموه، على أنّا قد بيّنا أن هذه الأمور موانع بما لا يمكن دفعه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّا نرى القديم تعالى الآن؟ قلنا: لو رأيناه لعلمناه ضرورةً لأن الرؤية طريقٌ إلى العلم، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: أليس أنه تعالى حاصلٌ على الصفة التي لو علم لما علم إلا لكونه عليها، والواحد منا حاصلٌ على الصفة التي لو علم ما علم إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة، ثم لا يجب في كل عاقل أن يعلم القديم تعالى، فهلاّ جاز مثله في مسألتنا أن يكون القديم حاصلاً على الصفة التي لو رُئي ما رُئي إلا لكونه عليها، والواحد منا حاصلٌ على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، ثم لا يجب أن نراه الآن؟

Deriz ki: İki konu arasında fark olup O'nun âlim olduğunu mümkün kılan, vâcip kılandan farklıdır. Çünkü O'nun âlim olduğunu mümkün kılan diri oluşudur, zorunlu kılan ise ilimdir. O'nun müdrik oluşu hususunda ise durum böyle değildir. Zira bunu mümkün kılan, O'nun hay oluşudur. Bu, aynı zamanda onu gerektirici sıfattır. Bunları birbirinden ayır.

Söz konusu topluluğun bu konuda birtakım sözde delilleri bulunmaktadır. Bu delillerin bazıları şunlardır: "O gün yüzler parıldayan vaziyette Rablerine bakarlar".[183] Dediler ki: Allah Teâlâ kıyamet gününde yüzlerin kendisine bakacağını açıklamaktadır. Bu, söylediğimiz gibi O'nun görüleceğine delâlet etmektedir.

Bu konuda onlara karşı söylenecek esaslı söz, kendilerinin bu hususta asla naklî delil ileri süremeyecekleri şeklinde olmalıdır. Çünkü naklî delille istidlâl, Allah Teâlâ'nın âdil ve hakîm olması ve yalancılar eliyle olağan üstü fiil izhâr ettirmemesi (mûcize göstermemesi) esasına dayanır. Halbuki söz konusu topluluk bunu söylemiyor. Bu nedenle onların naklî delille herhangi bir şeye istidlâlde bulunmaları mümkün değildir. Ayrıca bakmanın (nazar) ru'yet olmadığını biz daha önce açıkladık ve bunun üzerinde konuştuk. Dolayısıyla burada aynı şeyleri tekrar etmeye gerek yoktur.

Onların konuyla ilgi kurduğu bir âyet de şudur: "Ey Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım"[184] Bunun bir istek olduğunu, Hz. Mûsâ'nın ru'yeti istediğini ve bunun da ru'yetin Allah Teâlâ hakkında câiz olduğuna delâlet ettiğini, şayet ru'yet imkânsız olsaydı, bir peygamberin bunu istemesi câiz olmazdı, dediler. Hz. Mûsâ'nın (a.s.) isteğinde şu iki noktaya delâlet olduğunu söylediler. Biri ru'yeti kendi nefsine izâfe etmesi; ikincisi de tövbe etmesidir. Zira tövbe, kendi fiilinden dolayı mümkün olur.

Şeyhimiz Ebü'l-Hüzeyl bu hususta şu şekilde cevap verdi: Burada ru'yet ilim anlamındadır. Dolayısıyla ona dayanılamaz. Zira ru'yet mutlak (mücerred) olarak kullanıldığında sadece ilim anlamına gelir. Bu kelime nazar ile bir arada kullanıldığında ise ilim mânasına gelmez. Tercih edilen görüş, Şeyhimizden ayrı birinin söylediği şu ifadedir: "İstek, Mûsâ'nın isteği değil, kavminin isteğidir. Buna delâlet eden şey, Cenâb-ı Hakk'ın Muhammed aleyhisselâm'a şöyle buyurmasıdır: "Ehl-i Kitab senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. Bundan daha çoğunu Mûsâ'dan isteyerek: "Bize Allah'ı açıkça göster"[185] dediler. Allah Teâlâ'nın:

قلنا: إن بين الموضعين فرقاً لأن المصحح في كونه عالماً غير الموجب له؛ إذ المصحح له إنما هو كونه حياً، والموجب له إنما هو العلم، وليس كذلك في كونه مدركاً؛ لأن المصحح له هو كونه حياً، وهو الموجب له أيضاً، ففارق أحدهما الآخر.

وللقوم شبه في هذا الباب؛ من جملتها قوله تعالى: ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ * إلى ربها ناظرةٌ﴾. قالوا: بيّن الله تعالى أن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة، وهذا يدل على كونه مرئياً على ما نقوله.

والأصل في الكلام عليهم أن نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلاً؛ لأن الاستدلال بالسمع ينبني على أنه تعالى عدلٌ حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، والقوم لا يقولون بهذا، فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيءٍ أصلاً، وعلى أنّا قد بيّنا أن النظر ليس هو الرؤية، وتكلمنا عليه فلا وجه لإعادته.

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿ربِّ أرني أنظر إليك﴾. قالوا: فهذا سؤال، فقد سأل موسى الله الرؤية، فدل ذلك على أنها جائزةٌ على الله تعالى، فلو استحال ذلك لم يجز أن يسأله. قالوا: والذي يدل على أن السؤال سؤال موسى عليه السلام وجهان؛ أحدهما هو أنه أضاف الرؤية إلى نفسه، والثاني أنه تاب، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه.

وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم ولا اعتماد عليه؛ لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم. فالأولى ما ذكره غيره من مشايخنا، وهو أن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالاً عن قومه. والذي يدل عليه قوله ﷺ لمحمد صلى الله عليه وآله: ﴿يسألك أهل الكتاب أن تُنزِّل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرةً﴾، وقوله ﷺ:

"Hani, Ey Mûsâ! Bize Allah'ı açıkça göstermedikçe sana asla inanmayacağız, demiştiniz"[186] Böylece Allah Teâlâ bu isteği, söz konusu kavmin Mûsâ'ya yönelttiğini açıkladı.

Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. Mûsâ'nın söylediğini nakleden şu âyeti de bu hususa delâlet eder: "İçimizden, câhillerin işledikleri yüzünden bizi helâk eder misin?"[187] Bu ifade ile de isteğin, Mûsâ'nın kavminin isteği ve günahın da onların günahı olduğunu açıkladı.

Şayet: "Allah hakkında ru'yet mümkün olmasaydı, Allah için eş veya çocuk istemek câiz olmadığı gibi, onun veya kavminin böyle bir istekte bulunması da câiz olmazdı." denirse; "bu ikisinin arasında fark olduğunu, ru'yet meselelerinin naklî delille bilinmesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla eş ve çocuk meselelerinin hilâfına, o konuda istek için aklî delâletin câiz olduğunu" söyleriz.

Denildi ki: O (Hz. Mûsâ), ru'yetin Allah için imkânsız olduğunu biliyordu. Ancak cevabı ümmeti için ikna edici olmadığından, Allah Teâlâ'dan, onları ikna eden bir cevap vermesini istedi. Eş ve çocuk hakkında zikrettiği ise doğru değildir. Zira o, "eş ve çocuk edinme Allah hakkında imkânsız, ru'yet ise mümkün olduğu" için değil, Allah'tan bunu istemedikleri için böyle bir talepte bulunmadı. Farzedelim ki onlar, Mûsâ'dan böyle bir talepte bulundular ve o da vereceği cevabın onları ikna etmeyeceğini bildi. Bu durumda Allah'tan, onları ikna eden bir cevap vermesi için talepte bulunması câiz olur.

Denildi ki; iki konu arasında fark vardır. Zira iki meseleden birine naklî delille istidlâlde bulunmamız söz konusu değilken, diğerinde bu câizdir. Dolayısıyla bunların birini diğerinden ayır.

Ru'yet isteğinin, Mûsâ'nın isteği olduğu hakkında zikrettiklerine gelince, o ru'yet isteğini şu ifadesi ile kendine izâfe etmiştir. "Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım"[188] Bu tevcih sahih değildir. Çünkü isteğin, kavminin isteği olması ve Mûsâ'nın da bunu kendine izâfe etmesi mümkündür. Bu, duyulur âlemde açıktır. Görmez misin ki, birçok insan başkasının ihtiyacı konusunda talepte bulunduğunda genellikle "İhtiyacımı karşıla, talebimi yerine getir" şeklinde ifadeler kullanır. İhtiyaç başkasına ait olsa da, onu kendine izâfe eder. Tövbe etmesi sebebiyle, isteğin Mûsâ'ya ait olduğu iddialarına gelince; tövbe, insanın kendi fiilinden dolayı gerekir. Ayrıca o, kavminin huzurunda Allah'tan izinsiz olarak istekte bulunduğu için bu tövbeyi yapmıştır.

﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرةً﴾ فصرح الله تعالى بأن القوم هم الذين حملوه على هذا السؤال.

ويدل عليه أيضاً قوله حاكياً عن موسى عليه السلام: ﴿أتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾ فبيّن أن السؤال سؤال عن قومه، وأن الذنب ذنبهم.

٥ فإن قيل: لولا أن الرؤية غير مستحيلة على الله تعالى وإلا لما جاز أن يسأله لذلك لا عن نفسه ولا عن قومه، كما لا يجوز أن يسأل الله عن الصاحبة والولد لما كانت مستحيلة عليه. قلنا: فرق بينهما؛ لأن مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية، بخلاف مسألة الصاحبة والولد.

وقيل: إنه علم أن الرؤية مستحيلة على الله، ولكن سأله عن ذلك لأن الأمة ١٠ لم يكن يقنعهم جوابه، فسأله الله سبحانه ليرد من جهته جواباً يقنعهم. فأما ما ذكره في الصاحبة والولد فلا يصح؛ لأنه إنما لم يسأل لا لأن الصاحبة والولد مستحيلٌ على الله تعالى والرؤية غير مستحيلة، بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك، حتى لو قدّرنا أنهم طلبوا منه ذلك وعلم أنه لا يقنعهم جوابه، لجاز أن يسأل الله تعالى ذلك ليرد من جهته جواباً يقنع.

١٥ وقد قيل: إن بين الموضعين فرقاً لأن إحدى المسألتين لا يمكن أن نستدل عليها بالسمع، والأخرى يمكن ذلك فيها، ففارق أحدهما الآخر.

وأما ما ذكروه من أن السؤال سؤال موسى عليه السلام لأنه أضاف سؤال الرؤية إلى نفسه بقوله: ﴿ربِّ أرني أنظر إليك﴾ فلا يصح؛ لأنه غير ممتنعٍ أن يكون السؤال سؤال قومه ثم إنه يضيفه إلى نفسه، وهذا ظاهرٌ في الشاهد. ألا ترى أن الكثير ٢٠ منا إذا شفع لغيره في حاجة، ربما يقول: أقضِ حاجتي وأنجح طلبتي وما جرى هذا المجرى، فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره. وأما ما قالوه من أن السؤال سؤال موسى لأنه تاب عن ذلك، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه فلا يصح أيضاً؛ لأن توبته هو، لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن،

Halbuki peygamberlerin, ümmetlerinin huzurunda sem'î bir izin olmaksızın Allah'tan istekte bulunmaları câiz değildir. Çünkü cevap verilmemesi durumunda söz konusu peygamberin, sözü kabul edilmeyen kişi konumuna düşmesi ihtimali vardır.

Yıldırım düşmesine gelince, bu bir ceza değil, diğer peygamberlerde olduğu gibi sadece bir imtihân ve denemedir.

Söz konusu âyet, iki yönden bizim lehimize ve onların aleyhine delildir.

Onlardan biri, Allah Teâlâ'nın onun: "Ey Rabbim, bana kendini göster, sana bakayım"[189] şeklindeki isteğine, "Beni asla göremezsin" (Len terânî) diye cevap vermiş olmasıdır. Burada olumsuzluk edatı olarak kullanılan "len" (لـن) edatı", te'bîd (ebedîlik) ifade eder ve bununla Allah Teâlâ kendisinin "hiçbir zaman görülemeyeceğini" bildirir. Bu ifade, ru'yetin O'nun için imkânsız olduğuna delâlet eder. Eğer derlerse ki: Allah Teâlâ Yahûdilerden "Kendi elleriyle yapıp ettikleri sebebiyle ölümü asla temenni etmezler."[190] ifadesini hikâye etmiyor mu? Yine Allah Teâlâ onların şöyle dediklerini nakletmektedir: "Ey Mâlik! Rabbin aleyhimize hükmetsin. Dedi ki, siz bekliyorsunuz"[191] Buna rağmen "لن'/len'" edatının ebedîlik için kullanıldığı nasıl söylenebilir? Deriz ki: "لـن'/len" ebedîlik için konulmuştur. Bu edatın sadece hakiki anlamında kullanılması zorunlu değildir. Aksine söz konusu edat mecâz olarak da kullanılabilir. Buradaki durum "aslan, domuz, eşek" sözlerindeki duruma benzer. Bunların gerçek anlamları bilinen özel hayvanlar için olduğu halde, aynı kelimelerin daha sonra mecâz ve kapsayıcılık sebebiyle, başkaları hakkında da kullanıldığı ve bu şekildeki kullanımları yadırganmadığı gibi, burada da (لـن/len) edatı konusunda durum aynıdır.

Bu âyetle istidlâlin ikinci vechi ise şöyledir: Allah Teâlâ "Beni asla göremezsin ancak (karşıdaki) şu dağa bak, şayet o yerinde durursa, Beni görürsün"[192] buyurmuş ve ru'yeti, dağın sallandıktan sonra yerinde durmasına (istikrâr) ya da sallanma hâline bağlamıştır. Ru'yetin, dağın durmasına bağlanması câiz değildir. Zira dağ yerinde durduğu halde, Mûsâ Rabbini görmedi. Bu durumda onun, dağın hareket hâlinde istikrarına bağlanması gerekir. Bu şekilde hareket hâlinde dağın istikrarının imkânsız oluşu gibi, ru'yetin de onun için imkânsız olduğuna delâlet edici olur. Bu da Cenâb-ı Hakk'ın "Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler"[193] âyetindeki ifadesi konumunda olur.

ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمة من غير إذنٍ سمعي، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا، فيكون ذلك تنفيراً عن قبول قوله.

وأما الصاعقة فلم يكن ذلك عقوبة، وإنما كان ذلك امتحاناً وابتلاءً كما امتحن الله غيره من الأنبياء.

وهذه الآية حجةٌ لنا عليهم من وجهين؛

أحدهما هو أنه تعالى قال مجيباً لسؤاله: ﴿ربِّ أرني أنظر إليك قال لن تراني﴾ ولن موضوعة للتأبيد، فقد نفى أن يكون مرئياً البتة، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه. فإن قالوا: أليس أن الله تعالى قال حاكياً عن اليهود: ﴿ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم﴾ أي لا يتمنون الموت، ثم قال حاكياً عنهم: ﴿يا مالك ليقضِ علينا ربك قال إنكم ماكثون﴾ فكيف يقال: إن ''لن'' موضوع للتأبيد؟ قلنا: إن ''لن'' موضوعة للتأبيد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة، بل لا يمتنع أن يستعمل مجازاً، وصار الحال فيه كالحال في قولهم: أسد وخنزير وحمار، فكما أن موضعها وحقيقتها لحيواناتٍ مخصوصة ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز والتوسع، واستعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها، كذلك ههنا.

والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية هو أنه تعالى قال: ﴿لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ علق الرؤية باستقرار الجبل. فلا يخلو؛ إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه. لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل؛ لأن الجبل قد استقر ولم يرَ موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه، دالاً بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه. ويكون هذا بمنزلة الله تعالى: ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سَمِّ الخِيَاط﴾.

Onların ru'yet konusuyla ilgili saydıkları ifadelerden biri de şu âyettir: "Karşılaştıkları günde onların birbirlerine karşı sözü "Selâm" şeklindedir"[194] yine, "Kim Rabbiyle karşılaşmak isterse sâlih amel işlesin"[195] ve içinde Allah'a kavuşma (likâ) geçen diğer âyetler bunlardandır.

Buna cevabı, "likânın ru'yet anlamında olmadığı" şeklindedir. Zira bunlardan biri, diğerinin kullanıldığı anlamda kullanılmadı. Nitekim görmeyen kişi "Falanla karşılaştım (likâ), önünde oturdum ve ona okudum" der de; "Onu gördüm (ru'yet)" demez. Yine biri diğerine; "Melikle karşılaştın mı?" diye sorduğunda "hayır" fakat "onu sarayda gördüm" cevabını alır. Eğer bunların ikisi de aynı anlamda olsaydı, bu ifade doğru olmazdı. Böylece likânın, ru'yet ile aynı anlama gelmediği ortaya çıkmış olmaktadır. İnsanlar, bunlardan birini diğeri yerine sadece mecâz anlamında kullanmaktadırlar. Bu husus sâbit olunca, bizim bu âyeti aklî delâlete uygun bir şekilde yorumlayarak şöyle dememiz gerekmektedir: "Onunla karşılaştıkları günde birbirlerine sözlerinin 'selâm'"[196] olmasından murâd, meleklerin karşılaşmasıdır. Nitekim bir başka yerde de Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Melekler, onların huzuruna her kapıdan 'Selâm üzerinize olsun' diyerek girerler."[197] Allah Teâlâ'nın "Kim Rabbi ile karşılaşmak isterse salih amel işlesin"[198] ifadesine gelince, buradaki karşılaşmadan maksat Allah'ın vereceği sevaptır. Burada Allah kendini zikretti, ancak bununla başkasını kastetti. Nitekim bir başka yerde ise şöyle buyurmaktadır: "Ben, sizi azîz ve çok bağışlayana davet ediyorum"[199] Buradaki davetten maksat "azîz ve çok bağışlayana itaate çağırmaktır". Bir başka âyette de "Ben, Rabbime gidiyorum, dedi"[200] buyurulmakta, "Rabbimin bana göstereceği yere gidiyorum" anlamı kastedilmektedir. Yine "Rabbin geldi"[201] ifadesi "Rabbinin emri geldi", "Köye sor"[202] ifadesi "köy halkına sor" demektir. Bunun benzeri ifadeler sayılamayacak kadar çoktur.

Ayrıca eğer bu âyet, müminlerin Allah'ı göreceklerine delâlet etseydi, Allah Teâlâ'nın: "Kalblerinde nifâk olduğu halde Allah'la karşılaşacakları güne kadar onları takip ederdi"[203] ifadesi, münafıkların da Allah'ı göreceğine delâlet ederdi. Halbuki onlar buna kail değiller. Dolayısıyla her hâlükârda Allah Teâlâ'nın görülmesi imkânsızdır ve bu âyetteki "Allah'la karşılaşma", "O'nun azabı ile karşılaşma" olarak yorumlanmaktadır. Nasıl ki şu ayette Allah'ın sevabı veya melekleriyle karşılaşma anlamına geliyorsa.

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلامٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها اللقاء.

والأصل في الجواب عن ذلك أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، ولهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، ولهذا فإن الأعمى يقول: لقيت فلاناً وجلست بين يديه وقرأت عليه، ولا يقول: رأيته. وكذلك فقد يسأل أحدهم غيره: هل لقيت الملك؟ فيقول: لا، ولكن رأيته على القصر. فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك، فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، وأنهم إنما يستعملونه فيها مجازاً، وإذا ثبت ذلك فيجب أن نحمل هذه الآية على وجهٍ يوافق دلالة العقل فنقول: المراد بقوله تعالى: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلامٌ﴾ أي يوم يلقون ملائكته، كما قال في موضعٍ آخر: ﴿والملائكة يدخلون عليهم من كل بابٍ * سلامٌ عليكم﴾. وأما قوله ﷻ: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً﴾ أي ثواب ربه، ذكر نفسه وأراد غيره. كما قال في موضعٍ آخر: ﴿وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار﴾ أي إلى إطاعة العزيز الغفار، وقال: ﴿إني ذاهبٌ إلى ربي﴾ أي إلى حيث أرني ربي، وكقوله: ﴿وجاء ربك﴾ أي وجاء أمر ربك، وقوله: ﴿واسأل القرية﴾ يعني أهل القرية. ونظائر هذا أكثر من أن تحصى.

وبعد، فلو كانت هذه الآية دالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى، لوجب في قوله: ﴿فأعقبَهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾ أن يدل على أن المنافقين أيضاً يرونه، وهم ما لا يقولون بذلك. فليس إلا أن الرؤية مستحيلةٌ على الله تعالى في كل حال، وأن لقاءه في هذه الآية محمولٌ على عقابه، كما في تلك الآية محمولٌ على لقاء ثواب الله أو لقاء ملائكته.

Rivâyete göre kadılardan biri Allah Teâlâ'nın: "Kim Rabbi ile karşılaşmak isterse..."[204] âyeti ile, Allah Teâlâ'nın görüleceğine istidlâlde bulunmuştur. Mellâh[205] ona itiraz ederek şöyle demiştir: Likâ ru'yet anlamına gelmez. Çünkü bunların biri, diğerinin yerine kullanılmaz. Aksine birinin ifade ettiği mâna, diğeri ile nefyedilir ve cümle çelişkili olmaz. Yine dedi ki: Eğer likâ ru'yet anlamında olsaydı, o konuda durum müminler için farklı olmazdı. Allah Teâlâ: "Kalblerinde nifâk olduğu halde onları kıyamete kadar takip eder"[206] buyurmuştur. Bu âyetin, münafıkların Allah'ı göreceklerine delâlet etmesi gerekir. Kādî ona dedi ki: Sen bunu nasıl söylersin? O da şöyle cevap verdi: Bu, Basra'da kendisine Ebû Ali b. Abdulvehhâb el-Cübbâî denilen birinin sözüdür. Bunun üzerine o, "Allah bu kişiye lanet etsin. Dünyada Mu'tezile'yi o kadar yaydı ki Mellâhîler kadılara egemen oldular." dedi.

Bu konuyla ilgili âyetlerden biri de şu âyettir: "Hayır, onlar o gün rablerinden perdelenmişlerdir."[207] Dediler ki; bu âyette Allah Teâlâ, kıyamet gününde kâfirlerin kendisini görmekten engelleneceklerini belirtmektedir. Bu da gösteriyor ki, müminler ru'yetten mahrum bırakılmayacaklardır. Bunda da söylediğimiz hususun teyidi söz konusudur.

Bunun cevabı şu şekilde verilir: sizin yaptığınız bu çıkarım, mefhum-i muhalefet (delilü'l-hıtâb) ile istidlâldir. Bu tür bir delile fıkhın furûunda bile i'timâd edilmezken, usûlünde (usûlü'd-dinde) nasıl i'timâd edilebilir? Sonra âyetin zâhirinde "kıyamet gününde kâfirlerin Allah'ı görmekten perdeleneceğine delâlet" söz konusu değildir. Çünkü Allah Teâlâ: "Hayır, onlar o gün Rablerinden perdelenmiştir"[208] buyurmakta, "Rablerini görmekten…" demektedir. Şayet âyetteki "Rablerinden" ifadesinden murâd, "Rablerini görmekten …" şeklindedir derlerse, bunun böyle olmadığını, aksine söz konusu ifadeden murâdın: "Rablerinin mükâfatından …" olduğunu söyleriz. Çünkü zâhirden vazgeçerek böyle bir te'vil yapmak sûretiyle bizden daha güçlü olmadınız. Dolayısıyla bu ifadeyi aklî delâlete uygun bir şekilde yorumlayabiliriz.

Bu konuda bizimle aynı kanaati paylaşmayanlar, Allah Teâlâ'nın görüleceğine ilişkin sahâbe icmâının bulunduğunu iddia ettiler. Sahâbenin icmâsı ise hüccettir. Dolayısıyla buna dayanarak Allah Teâlâ'nın görüleceğine hükmetmek gerekir.

وفي الحكاية أن قاضياً من القضاة استدل بقوله ﷻ: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ على أنه تعالى يُرى، فاعترض عليه ملاح فقال: ليس اللقاء بمعنى الرؤية، لأن أحدهما يُستعمل حيث لا يُستعمل الآخر، بل يثبت بأحدهما وينتفي بالآخر، ولا يتناقض الكلام، وقال: لو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يختلف الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين. وقد قال الله تعالى: ﴿فأعقبَهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾ فيجب أن يدل على أن المنافقين يرونه. فقال له القاضي: من أين لك هذا؟ فقال له: من رجلٍ بالبصرة يقال له أبو علي بن عبد الوهاب الجبائي، فقال: لعن الله ذلك الرجل، لقد بث الاعتزال في الدنيا حتى سلط الملاحين على القضاة.

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾. قالوا: بيّن الله تعالى أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، وهذا يدل على أن المؤمنين لا يحجبون، وفي ذلك ما نقوله.

والأصل في جوابه أن هذه استدلال بدليل الخطاب، وذلك لا يعتمد في فروع الفقه فكيف في أصول الدين؟ وبعد، فليس في ظاهر الآية ما يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله؛ لأنه تعالى قال: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾، ولم يقل: عن رؤية ربهم. ومتى قالوا: المراد بقوله: عن ربهم، عن رؤية ربهم. قلنا: ليس كذلك؛ بل المراد عن ثواب ربهم لأنكم إذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا، فنحمله على وجهٍ يوافق دلالة العقل.

ومما يتعلقون به إجماع الصحابة على أنه تعالى يُرى، وإجماعهم حجة فيجب القضاء بأنه تعالى يُرى.

Bu görüşe cevap olarak şöyle deriz: Bu konuda sahâbenin icmâının bulunduğu iddiası doğru değildir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in Hz. Âişe'den "Muhammed Rabbini gördü" sözünü duyduğu zaman şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: "Söylediğin şeyden dolayı tüylerim diken diken oldu." Bu ifadeyi üç kere tekrar ettikten sonra Hz. Peygamber: "Kim, Muhammed'in rabbini gördüğünü iddia ederse, Allah'a büyük bir iftirada bulunmuş olur" buyurmuş, sonra da: "Allah Teâlâ insanlarla ancak vahiy aracılığıyla veya perde arkasından seslenerek yahut da dilediklerini kendisinin izniyle ileten bir elçi göndermek sûretiyle konuşur"[209] ayetini okumuştur.[210]

Ayrıca Müminlerin Emîri Ali (r.a.) ve sahâbenin diğer büyüklerinin, Allah'ın görülmesini reddettikleri bilinmektedir. Nitekim Müminlerin Emîri'nin (Hz. Ali) hutbelerine bakacak olursan, onlarda ru'yetin Allah'tan nefyedildiği bildirilen birçok ifadenin bulunduğunu görürsün. Bu da, muhataplarımızın söylediğini iptâl etmektedir.

Hz. Peygamber'den rivâyet edilen ve çoğu cebir ve teşbîh içeren haberler de konumuza taalluk eden sözde deliller türündendir. Hz. Peygamber'in bunları söylemediğine kesinlikle hükmetmek gerekir. Şayet söylemiş olsa bile onu bir topluluktan hikâye ederek söylemiş olmalıdır. Ancak râvi, haberin başkalarının sözünü aktaran (hikâye) kısmını hazfederek bu haberi nakletmiştir.

Resûlullah'tan, onun: "Kıyamet gününde Rabbinizi, dolunay gecesinde kameri gördüğümüz gibi göreceksiniz"[211] dediği şeklinde rivâyet olunan haber de bu cümleden olup, konu ile ilgili haberlerin en şeffaf olanıdır.

Bizim buna üç yoldan cevabımız vardır.

Bunlardan biri, bu haberin cebir ve teşbîhi içermesidir. Zira biz, kameri ancak yuvarlak, yüksek ve aydınlatıcı olarak görürüz. Allah Teâlâ'nın bu şekilde görülmesinin câiz olmadığı bilinmektedir. Böylece bunun, Hz. Peygamber'e bir yalan isnâdı olduğunu söylememiz ve onun böyle bir sözü söylemediğine kesin olarak hükmetmemiz gerekir. Şayet o, böyle bir sözü söylemiş ise, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, bunu bir topluluğun sözünü naklederken, onlardan hikâye etmek sûretiyle söylemiş olmalıdır.

İkinci yol da şudur: Bu haber, "Kays b. Ebî Hâzım,[212] Cerîr b. Abdullâh el-Becelî,[213] Resûlullah" senediyle rivâyet olunmaktadır. Bu senedde yer alan Kays, iki yönden ta'n olunmuştur. Bunlardan birincisi o, Hâricîlerin görüşlerini paylaşmaktadır. Rivâyet olunduğuna göre Kays şöyle demiştir:

قلنا: لا يمكن ادعاء إجماع الصحابة على ذلك، فقد روي عن عائشة أنها قالت لما سمعت قائلاً يقول: إن محمداً رأى ربه، فقالت: لقد وقف شعري مما قلت، ثلاثاً، من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى، ثم تلت قوله تعالى: ﴿وما كان لبشرٍ أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾.

وبعد، فمعلومٌ من حال أمير المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكبار الصحابة أنهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى. وأنت إذا نظرت في خطب أمير المؤمنين وجدتها مشحونةً بنفي الرؤية عن الله تعالى، فيبطل ما قالوا.

ومما يتعلقون به أخبارٌ مرويةٌ عن النبي صلى الله عليه وآله، وأكثرها يتضمن الخبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله، وإن قال: إن ما قاله حكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر.

ومن جملتها وهو أشف ما يتعلقون به، ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر.

ولنا في الجواب عن هذا طرقٌ ثلاثة؛

أحدها هو أن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه؛ لأنا لا نرى القمر إلا مدوراً عالياً منوراً، ومعلومٌ أنه لا يجوز أن يُرى القديم تعالى على هذا الحد، فيجب أن نقطع على أنه كذب على النبي صلى الله عليه وسلم ، وأنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا.

والطريقة الثانية هي أن هذا الخبر يُروى عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، عن النبي صلى الله عليه وعلى آله. وقيسُ هذا مطعونٌ فيه من وجهين؛ أحدهما أنه كان يرى رأي الخوارج، يروى أنه قال:

Ali'nin, Kûfe Câmii'nin minberinden "Nehrevân halkına hücûm edin" dediğini işittiğimde, ona buğz kalbime girdi. Kimin kalbine Müminlerin Emîri'ne kin girmişse, onun sözüne i'timad edilmeyeceğini ve rivâyet ettiği haber ile ihticâc edilmeyeceğini söylerim. Kays'ın ta'n edildiği ikinci husus ise "Onun ömrünün sonuna doğru aklî muhâkemesini kaybettiği, buna rağmen bazı yazıcıların, -temyizi olmadığı halde- âdetleri üzere ondan rivâyet yazdıkları şeklindedir. Dolayısıyla biz, onun bu haberi aklı başında iken mi, yoksa aklî muhakemesini kaybettiği (halt ettiği) sırada mı rivâyet ettiğini bilemeyiz. Rivâyet edildiğine göre o, arkadaşlarından birine şöyle demiştir: "Bana bir dirhem ver, onunla bir sopa alıp köpekleri döveyim." Bu, düpedüz delilerin söyleyip yapacağı işlerdendir. Yine denildiğine göre "o, bir evde mahpûs iken, önce kapıya vuruyormuş ve her kapı açıldığında da gülüyormuş." Böyle birinin sözünü delil olarak kullanmak mümkün değildir. Çünkü hakkında söylenenler onun deli olduğunu ortaya koymaktadır.

Üçüncü yola gelince, bu hususta şöyle denilir: Bu haber doğru ve sağlam olsa bile, en çok haber-i vâhid kapsamında bir haber olur. Haber-i vâhid ise, ilim ifade etmez. Halbuki tartışılan bu mesele, kesin ve isbatlı bilgiyi gerektirir. Bu ifadelerimiz ışığında, muhaliflerimizin ru'yet konusunda ilgi kurdukları şeyler, yanlış ve hükümsüz olmuş olur. Ayrıca onların dayandıkları söz konusu haber, bu konudaki başka rivâyetlere aykırıdır. Ebû Kılâbe'nin[214] Ebû Zer'den[215] rivâyeti bu haberlerdendir. Söz konusu haberde Ebû Zer şöyle demektedir: "Hz. Peygamber'e 'Rabbini gördün mü?' diye sordum, o da: 'O, bir nûrdur, O'nu nasıl göreyim?", yani 'O, bir nûr mudur, O'nu nasıl görürüm?' dedi".[216] Burada, soru edatı olan hemze Arapların kısaltma âdetlerine göre metinde yer almamaktadır (hazfolunmuştur). Ancak mâna olarak mevcuttur. Nitekim, bu âdete uyan bir Arab şâiri[217] şöyle demektedir:

"Allah'a yemin olsun ki, eğer dirâyet sahibi isem cemreleri yedi mi yoksa sekiz mi attığımı bilmiyorum" (Burada soru edatı olmadığı halde, şiirde soru edatı var gibi bir anlam verilmektedir).

Câbir b. Abdullah'ın[218] rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Dünya ve âhirette hiç kimse Allah'ı göremez."[219] Hz. Ali'ye "Rabbini gördün mü?" diye sorulmuş, o da: "Görmediğim hiçbir şeye ibadet etmedim" demiştir. Bunun üzerine ona: "Nasıl gördün?" diye sorulunca, şöyle cevap vermiştir: "Gözler O'nu baş gözüyle görmez, ancak kalbler O'nu iman hakikatleri ile görür. O, pek çok delil ve âyetle bilinmektedir. O, kendisinden başka ilâh olmayan, Hay ve Kayyûm olan Allah'tır."

منذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب، يعني أهل النهروان، دخل بغضه قلبي، ومن دخل بغض أمير المؤمنين قلبه فأقل أحواله أن لا يُعتمَد على قوله ولا يُحتَج بخبره. والثاني قيل: إنه خولط في عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز، ولا ندري أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل، ويحكى عنه أنه قال لبعض أصحابه: أعطني درهماً أشتري به عصاً أضرب بها الكلاب، وهذا من أفعال المجانين. ويقال أيضاً: إنه كان محبوساً في بيت فكان يضرب على الباب فكلما اصطفق الباب ضحك، فلا يمكن الاحتجاج بقوله لأن هذا دلالة الجنون عليه.

وأما الطريقة الثالثة هي أن يقال: إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات، وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون به. ثم إن هذا الخبر معارضٌ بأخبارٍ رويت، منها ما روى أبو قلابة عن أبي ذر أنه قال: قلت للنبي: هل رأيت ربك؟ فقال: «نورٌ هو أنّى أراه»؟ أي أنورٌ هو كيف أراه؟ فحذف همزة الاستفهام جرياً على عادتهم في الاختصار، وعلى هذا قال الشاعر:

فو الله ما أدري وإن كنت دارياً بسبعٍ رميت الجمر أم بثمان

وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: لن يرى الله أحدٌ في الدنيا ولا في الآخرة. وقد قيل لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: هل رأيت ربك؟ فقال: ما كنت لأعبد شيئاً لم أره. فقيل: كيف رأيت؟ فقال: لم تره الأبصار بمشاهدة العين، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، موصوفٌ بالدلالات، معروفٌ بالآيات، هو الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم.

Biz, üzerinde tartışmakta olduğumuz "Dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi, kıyamet gününde Rabbinizi göreceksiniz." şeklindeki rivâyeti aklî delâlete uygun şekilde te'vil ederek şöyle deriz: Ondan murâd "Dolunay gecesinde ayı bildiğiniz gibi, kıyamet gününde Rabbinizi bileceksiniz" demektir. Hz. Peygamber buna bağlı olarak şöyle buyurdu: "O'nu görmede şüpheniz olmayacak." Resûlullah bir hadisinde ru'yetten sonra şüpheyi nefyeden bir ifade kullanmıştır. Şayet burada ru'yetle "gözle görülme" kastedilseydi, bu ifade uygun olmazdı. Zira ru'yet, Kur'an'ın ifade ettiği ve Arap şiirinde geçtiği üzere, "ilim" mânasına gelir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Rabbini görmedin mi, gölgeyi nasıl uzâttı?"[220] "Rabbi'nin Fil Ashabı'na nasıl yaptığını görmedin mi?"[221] "Kâfirler, göklerle yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve bizim yaşayan her şeyi sudan yarattığımızı görmüyorlar mı? Hâlâ inanmayacaklar mı?"[222] Şiirde ise şöyle geçmiştir:

Allah Teâlâ'yı gördüm (bildim). Çünkü O, Nezzâr kabilesini isimlendirmiş ve onları Mekke'de, oranın sâkinleri olarak oturtmuştur.

Burada "gördüm" ifadesi "bildim" anlamına gelmektedir.

Hâtim et-Tâî[223] ise şöyle demektedir:

Ey Maviyye! Şayet yanımda su veya şarap yokken, yeryüzünde bir çölde sesim yükselirse,

Görürsün ki infâk ettiklerim bana zarar vermedi ve cimrilik yaparak tuttuğum şeyler de elimde değildir.

Ey Mâviyye! Can boğaza gelip göğüs daraldığı zaman zenginlik insana fayda vermez.

Ey Mâviyye! Mal, gelip geçicidir, ondan geri kalan anı ve hoş sadâdır.[224]

Eğer derlerse ki: Hz. Peygamber söz konusu haberi ashabını müjdeleme kâbilinden söylemiştir. Allah'ı âhirette bilme nasıl müjde oluyor? Zira onların Allah'ı dünyada da bildikleri mâlûm olan bir hususdur? Cevap olarak deriz ki: "Zaruri" bilgi ile müjdelendik. Zaruri bilgi ise sadece âhirette gerçekleşir." Eğer "Allah'ı zorunlu olarak bilmede müjde nasıl hâsıl oluyor? Zira bunda, bakmanın yardımı ve düşünme zahmeti gerekmemektedir." derlerse; ayrıca da bu durumda müminlerle münafıklar aynı konumda olurlar, çünkü onlar da müminler gibi Allah'ı zaruri olarak bilmektedirler" derlerse, cevaben şöyle deriz:

ثم نتأوله نحن على وجهٍ يوافق دلالة العقل، فنقول: المراد به سترون ربكم يوم القيامة، أي ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر. وعلى هذا قال: لا تضامون في رؤيته، أي لا تشكون في رؤيته فعقبه بالشك، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك. والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن وورد به الشعر، فقال الله تعالى: ﴿ألم ترَ إلى ربك كيف مد الظل﴾، وقال: ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾، وقال: ﴿أولم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رَتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيءٍ حيٍّ أفلا يؤمنون﴾ وفي الشعر:

رأيت الله إذا سمى نزاراً وأسكنهم بمكة قاطنينا

أي علمت الله تعالى.

وقال حاتم بن طي:

أماويّ يصبح صداي بقفرةٍ من الأرض لا ماء لدي ولا خمر
ترى أن ما أنفقت لم يكُ ضرني وأن يدي مما بخلت به صفر
أماويّ ما يغني الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر
أماويّ إن المال غادٍ ورائح وباقٍ من المال الأحاديث والذكر

فإن قالوا: النبي صلى الله عليه وآله إنما أورد هذا الخبر مورد البشارة لأصحابه، وأي بشارة في أن يعلموا الله تعالى في دار الآخرة، ومعلومٌ أنهم يعلمونه في دار الدنيا؟ قلنا: إنما بشّرنا بالعلم الضروري، والعلم الضروري لا يثبت إلا في دار الآخرة. فإن قالوا: أي بشارة في أن يعلم الله تعالى ضرورة؟ قلنا: لأن لا يلزم مؤونة النظر وتعب الفكر. فإن قال: فيجب على هذا أن يكون المنافقون والمؤمنون سواء لأنهم يعلمون الله ضرورةً كالمؤمنين. قلنا:

"Münafıklar ve kâfirler her ne kadar Allah'ı zaruri olarak biliyorlarsa da, onların durumu müminlerinkine eşit olmaz. Çünkü müminler, Allah'ı zaruri olarak bildikten ve kendilerine verilecek sevapların devamını anladıktan sonra, onların sevinç ve mutlulukları artar; hayatları daha mutlu ve huzurlu olur. Halbuki münafıkların durumu böyle değildir. Zira onlar, zaruri olarak bilmelerine rağmen, bunun gereğine uygun şekilde davranmamanın cezasının neler olduğunu anlayınca keder ve hasretleri artar, cezâ ve azap içinde olurlar.

Eğer şöyle derlerse: "Ru'yet, ilim mânasına geldiğinde "falancayı faziletli olarak gördüm" örneğinde olduğu gibi, iki mefûle müteaddî olur. İki mefûlden birini ihtisâr etmek, ancak bu fiile "müşâhade" anlamı verildiğinde câiz olur." Biz de onu şöyle cevaplarız: "Meselenin zikrettiğiniz gibi olması imkânsız değildir. Sonra iki mefûlden biri tevessü' ve mecâz yoluyla da ihtisâr edilebilir. Nitekim iki mefûle müteaddî olduğunda fiilin başındaki teaddî hemzesinin üç mefûle yönelik olduğuna hükmedilir. Bazen de bu durumda fiile dâhil olur da, iki mefûle ihtisâr edilir. Bu nedenledir ki Allah Teâlâ "Ve bize ibadet yollarımızı göster"[225] buyurmuştur. Ru'yet fiilinin başına hemze getirilmiş (erâ) ve iki mefûlle yetinilmiştir. Halbuki ru'yet, ilim mânasına geldiğinde, "bilme" durumundan öte bir anlam ifade etmez. Onların ilimde iki mefûlden biriyle yetinerek "Senin nefsinde olanı bilirim" dedikleri bilinmektedir. Bu nedenle Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Sen, benim özümde olanı bilirsin, fakat ben senin özünde olanı bilemem"[226] Eğer buradaki ilmin mârifet anlamına geldiğini ve bu nedenle de iki mefûlden biri ile yetinmenin câiz olduğunu söyleyecek olursan, bizim buna cevap teşkil edecek bir misalimiz olduğunu söyler ve şöyle deriz: Haberdeki ru'yet, mârifet mânasınadır. Çünkü "Kıyamet gününde rabbinizi göreceksiniz" ifadesinden maksat, "Dolunay gecesinde kameri bileceğiniz gibi, rabbinizi bileceksiniz" demektir. Bu nedenle de bu fiillerin iki mefûle müteaddî olması gerekmez.

Bu konuda muhâlifin aklî yönden de ileri sürdüğü bazı sözde deliller bulunmaktadır. Şu sözleri bunlardandır: Size göre Allah Teâlâ zâtı gereği görücüdür. Bu durumda O'nun ezelde kendini de görmesi gerekir. Aksi takdirde zâtı gereği görücü olmaktan çıkar. "O, kendi kendini görür" dediği zaman, "onu başkaları da görür" demiştir.

إن المنافقين والكفار وإن علموا الله تعالى ضرورةً فلا يكون حالهم وحال المؤمنين سواء؛ لأن المؤمنين إذا عرفوا الله تعالى ضرورة وعلموا دوام ثوابهم، ازدادوا فرحاً وسروراً ويكون عيشهم أهنأ وأرغد، وليس كذلك حال المنافقين؛ لأنهم إذا عرفوا الله تعالى ضرورة وعلموا دوام عقابهم ازدادوا غماً وحسرة، وكانوا في عقوبة وعذاب.

فإن قالوا: الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، نحو رأيت فلاناً فاضلاً، ولا يجوز الاقتصار على أحد مفعوليه إلا إذا كان بمعنى المشاهد. قلنا: لا يمنع أن يكون الأصل ما ذكرتموه، ثم يقتصر على أحد مفعوليه توسعاً ومجازاً، كما أن همزة التعدية إذا دخلت في الفعل الذي يتعدى إلى مفعولين، يقتضي تعديه إلى ثلاثة مفعولين، ثم قد يدخل على الفعل الذي هذا حاله ويقتصر على مفعولين، ولهذا قال تعالى: ﴿أرنا مناسكنا﴾ فأدخل الهمزة على الرؤية واقتصر على مفعولين. على أن حال الرؤية إذا كانت بمعنى العلم ليس بأكثر من معنى حال العلم، ومعلومٌ أنهم يقتصرون في العلم على أحد مفعولين فيقولون: أعلم ما في نفسك، ولهذا قال تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾. فإن قال: إن العلم ههنا بمعنى المعرفة، فلهذا جاز أن يقتصر على أحد مفعولين؟ قلنا: فارضَ منا بمثل هذا الجواب. فنقول: إن الرؤية في الخبر بمعنى المعرفة؛ لأن المراد بقوله: سترون ربكم يوم القيامة، أي ستعرفون ربكم يوم القيامة كما تعرفون القمر ليلة البدر، فلا يجب أن يتعدى إلى مفعولين.

وللمخالف في هذا الباب شبه من جهة العقل، من جملتها قولهم: إن القديم تعالى عندكم راءٍ لذاته فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل، وإلا خرج عن كونه رائياً لذاته، وكل من قال: إنه يرى نفسه، قال: إنه يراه غيره.

Bu meselede bizim için iki yol bulunduğunu söyleriz. Bunlardan biri şöyle demektir: Biz, Allah'ın kendini gördüğünü kabul etmiyoruz. Aksine Allah varlıkları -müdrekin mevcut olması şartıyla- hay olduğu için görmektedir. Hay olması ise, O'nun zâtının gereği olan sıfatlardandır. Aynı şekilde müdrik oluşu da zâtın gerektirdiği sıfatlardandır. Bu durumda Allah Teâlâ'nın kendi zâtını görücü olduğunu söylemek nasıl doğru oluyor?

İkinci yol da şöyle demektir: Farzet ki, Allah Teâlâ kendi zâtını görüyor; O, kendi zâtını gördüğü halde, ma'dûm şeyleri nasıl göremiyor? Eğer ma'dûm şeylerin görülmesi imkânsız olduğu için onları göremediğini söylerlerse, "aynı şekilde Allah Teâlâ'nın da görülmesi gerekir. Dolayısıyla O'nun, ezelde kendi zâtını da görmemesi gerekir" deriz.

Bununla ilgili hususlardan biri de şu sözleridir: Allah Teâlâ'nın başkalarını gördüğü bilinen bir hususdur. Bu nedenle kendi zâtını da görmesi gerekir. Çünkü başkasını görmesinin mümkün oluşundaki illet, kendi nefsini görmesinin mümkün oluşundaki illetin aynıdır. Bunun delili duyulur âlemdir. Zira başkasını görmesi mümkün olan herkesin, kendini de görmesi mümkündür. Başkasını görmesi mümkün olmayanın da, kendini de görmesi mümkün değildir. Hüküm, illetin devamı ile devam eder ve zevâli ile de ortadan kalkar. Deriz ki: Durum zannettiğiniz gibi değildir. Aksine illetin sahih olması için, onun devamı ile hükmün devam etmesi, zevâli ile de hükmün zevâl bulması gerekir. Hükmün ona taliki burada öncelikli olmadığı gibi, meselemizde de öncelikli değildir. Bu nedenle zikrettiğiniz husus sahih değildir.

Ayrıca burada gören, görülene kıyas edilmektedir. Halbuki bunlar birbirlerinden farklı şeylerdir. Zira gören, duyularının sağlam olması şartıyla hay olduğu için varlıkları görür. Görülen ise, -o anda mevcut olması şartıyla- kendinde görülür olması sebebiyle görülür. Allah Teâlâ ise böyle değildir. Bu nedenle ileri sürdüğünüz husus doğru değildir. Bu, şöyle denilmeye benzer: Diri olanın, varlıkları görmesi gerektiği gibi, görülmesi de gerekir. Bu ifade çelişkili olduğu gibi, buradaki durum da çelişkilidir. Zira bilinmektedir ki, varlıklar, diri oldukları için değil, kendilerine idrâk taalluk eden nitelikte oldukları için görülürler. Gören ise, varlıkları diri olduğu için görür. Sonra bizden birinin, kendi kendini görmesinin mümkün olduğunu inkâr etmediniz. Çünkü onun görülmesi mümkündür. Allah ise böyle değildir. Çünkü O'nun görülmesi imkânsızdır. Bu nedenle, bu iki durumu birbirinden ayırmalısın.

قلنا: لنا في هذه المسألة طريقان؛ أحدهما هو أن يقول: إنا لا نسلم أنه راءٍ لذاته، بل القديم تعالى إنما يرى الشيء لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكونه حياً من مقتضى صفة الذات، وكونه مدركاً من مقتضى صفة الذات، فكيف يصح أن يقال: إنه ﷻ راءٍ لذاته؟

والطريقة الثانية هي أن نقول: هب أن الله تعالى راءٍ لذاته، أليس أنه ﷻ لا يجب أن يرى المعدومات مع كونه رائياً لذاته؟ فإن قالوا: إنما لا يجب أن يرى المعدومات لأن الرؤية مستحيلة على المعدومات. قلنا: وكذلك القديم تعالى تستحيل عليه الرؤية، فلا يجب أن يرى نفسه فيما لم يزل.

ومما يتعلقون به قولهم: قد ثبت أن الله تعالى راءٍ لغيره فيجب أن يرى نفسه؛ لأن العلة في صحة أن يرى غيره هي العلة في صحة أن يرى نفسه دليله الشاهد، فإن كل من صح أن يرى غيره يصح أن يرى نفسه، ومن لم يصح أن يرى غيره لم يصح أن يرى نفسه، والعلة هو ما يثبت الحكم بثباته ويزول بزواله. قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، بل الطريق إلى صحة العلة هو أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها، ولم يكن هناك ما تعليق الحكم عليه أولى، وفي مسألتنا ما تعليق الحكم عليه، فلا يصح ما ذكرتموه.

وبعد، فإن هذا قياس الرائي على المرئي، وأحدهما مباينٌ للآخر لأن الرائي إنما يصح أن يرى الشيء لكونه حياً بشرط صحة الحاسة، والمرئي إنما يُرى لكونه مرئياً في نفسه بشرط أن يكون موجوداً في الحال، وليس كذلك القديم تعالى فلا يصح ما أوردتموه. وهل هذا إلا كأن يقال: إن من كان حياً، كما يجب أن يكون رائياً للشيء، يجب أن يكون مرئياً، فكما أن هذا خلفٌ من الكلام، كذلك هنا؛ لأن المعلوم أن الشيء لا يُرى لكونه حياً وإنما يُرى لكونه على الصفة التي يتعلق بها الإدراك، والرائي إنما يرى الشيء لكون حياً. وبعد، فما أنكرتم أن الواحد منا إنما يصح أن يرى نفسه لأنه مما تصح رؤيته، وليس كذلك القديم تعالى لأن الرؤية مستحيلةٌ عليه، ففارق أحدهما الآخر؟

Yine onların şu sözü bununla ilgili hususlardandır: Allah Teâlâ'nın mevcut olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla O'nun görülmesi gerekir.

Buna cevabımız: "Mevcut olanın görülmesi gerektiğini niçin söylüyorsunuz?" şeklinde olur. Eğer derlerse ki: Görülmeyi mümkün kılan, vücûddur. Çünkü bir şey mevcut ise görülür. Mevcut değilse görülmez. Bu yolla müessirlerin mümkün olan ve olmayan tesirleri bilinmiş olur. Deriz ki: İrade ve kerâhet gibi şeylerde olduğu gibi varlıkların çoğunun görülmediği bilindiği halde, "Varlık, mevcut olduğunda görülür" sözünüz nasıl doğru oluyor? Ayrıca onlara deriz ki: Niçin "mevcut olmayınca görülmesi mümkün olmaz" dediniz? Halbuki size göre, Allah'ın kendisi ile ilgili idrâkleri yaratması sûretiyle ma'dûmâtın görülmesi câizdir. Yine onlara şöyle denir: "Ru'yeti mümkün kılan, var olmaktır" sözünüz nasıl doğru oluyor? Halbuki bir nesnenin görülmesi mümkün olduğunda, onda varlık sıfatı yenilendiği gibi, diğer sıfatlar da yenilenir. Ru'yeti mümkün kılan vücûd (varlık) sıfatı, diğer sıfatlardan daha tercih edilir değildir. Bunu mümkün kılanın, bu sıfattan başkası olduğunu inkâr etmediniz. Eğer "Bu sıfat nedir?" diye sorulursa, deriz ki: Bunun açıklamasını cedel yoluyla yapmamız gerekmez. Bununla beraber üzerimize düşmeyeni üstlenerek diyoruz ki: Bu nitelik, cevherde yer tutma (tehayyüz), oluşta (kevn) ise durum (hey'et) dur. Eğer derlerse ki, şayet böyle olsaydı, mümkün kılanın farklılığına götürürdü. Bu ise câiz olmayan türdendir. Görmez misin ki, bizden birinin âlim ve kâdir oluşunu mümkün kılması sebebiyle diri oluşu, elbette farklılığı gerektirmez ki, her âlimin hay olması gereksin. Meselemizde de durum böyledir. Eğer tahayyüz cevherde ru'yeti mümkün kılıcı olsaydı, her görülen şeyin mütehayyiz olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Cevabımız: "Musahhihin (mümkün kılanın) farklılığı imkânsız değildir." şeklindedir. Görmez misin ki, bizden birinin âlim, kâdir, hayy ve mevcut oluşunu mümkün kılan şey, Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim ve hay oluşunu da mümkün kılmaktadır. Sana zikrettiğimiz şeyin bu sıfatları Allah Teâlâ'da mümkün kılıcı olması vâcip değildir. Aksine onları mümkün kılan, O'nun zâtında bulunan şeylerdir. Bizim meselemizde de böyledir.

Yine ru'yetullah tartışmasıyla ilgili şeylerden biri de onların şu sözleridir: Allah Teâlâ'nın görüleceğini isbat etmek, O'nun hâdis olmasını ve kendisindeki bir sıfatın hudûsunu, yaratıklara teşbîhini, hükmünde zulmünü, haberinde yalancılığını gerektirmez. Allah Teâlâ'nın ru'yetini isbat etmek ve O'nun görüldüğünü söylemek gerekir.

ومما يتعلقون به أيضاً قولهم: قد ثبت أن القديم تعالى موجود، فيجب أن يكون مرئياً.

وجوابنا عن ذلك هو أن نقول: ولم قلتم: إن من كان موجوداً يجب أن يكون مرئياً؟ فإن قالوا: لأن مصحح الرؤية إنما هو الموجود؛ بدليل أن الشيء متى كان موجوداً كان مرئياً، ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئياً، وبهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من المصحح وغير المصحح. قلنا: كيف يصح قولكم: إن الشيء متى كان موجوداً يُرى، ومعلومٌ أن كثيراً من الموجودات لا تُرى، كالإرادات والكراهات وغير ذلك؟ ثم نقول لهم: ولم قلتم: إنه إذا لم يكن موجوداً لم يصح أن يُرى، أوليس عندكم أنه يجوز أن يرى المعدومات بأن يخلق الله تعالى الإدراك المتعلق بها؟ ثم يقال لهم: كيف يصح قولكم: إن المصحح للرؤية إنما هو الوجود، ومعلومٌ أن الشيء عندما تصح رؤيته كما تتجدد له صفة الوجود تتجدد له صفاتٌ أخرى، فليس بأن تجعل الصفة المصححة للرؤية هي الوجود، أولى من أن تجعل الصفات الأُخر، فما أنكرتم أن المصحح لها غير هذه الصفة؟ فإن قيل: وما تلك الصفة؟ قلنا: لا يلزمنا بيانه على طريق الجدل، غير أنّا نتبرع فنقول: إن تلك الصفة إنما هي التحيز في الجوهر والهيئة في الكون. فإن قالوا: لو كان كذلك لأدى إلى اختلاف المصحح، وذلك مما لا يجوز. ألا ترى أن كون أحدنا حياً لما صحح كونه عالماً قادراً لم يختلف البتة، حتى وجب في كل عالم أن يكون حياً، كذلك في مسألتنا لو كان التحيز هو المصحح للرؤية في الجوهر، لوجب في كل مرئي أن يكون متحيزاً، والمعلوم خلافه. وجوابنا؛ أنه لا يمتنع اختلاف المصحح. ألا ترى أن المصحح لكون أحدنا عالماً قادراً حياً موجوداً، إنما هو كون القديم تعالى قادراً عالماً حياً. ثم ليس يجب أن يكون المصحح لهذه الصفات فيه تعالى ما ذكرناه. بل المصحح لها ما هو عليه في ذاته، كذلك في مسألتنا.

ومما يتعلقون به أيضاً قولهم: إن إثبات الرؤية لله تعالى لا تؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنىً فيه، ولا إلى تشبيهٍ بخلقه، ولا إلى تجويزه في حكمه، ولا إلى تكذيبه في خبره، فيجب أن تثبت الرؤية لله تعالى ويقال: إنه مرئي.

Bu, Şeyhimiz Ebû Ali el-Cübbâî'den aşırılan bir delildir. Zira o, Men yükefferu ve men lâ yükefferu[227] adlı kitabında Eş'arîlerin söylediği şekilde Allah Teâlâ'nın görülmesini isbat etmek küfür olmaz, çünkü bu, O'nun hâdis olduğuna ve O'nda bir mânanın hudûsuna götürmez, demiş ve bu şeyleri saymıştır. Bazıları da câhilliklerinden dolayı, bunun ru'yetin isbatına delâlet ettiğini zannederek, onları bize karşı delil olarak ileri sürüyorlar.

Onlara denir ki: Allah Teâlâ'nın görüleceğini inkâr etmek, O'nun hudûsuna, kendisinde bir mânanın hudûsuna, O'nun yaratıklarına benzemesine, hükmünde haksız olduğuna ve haberinde yalanlanması sonuçlarını doğurmaz. Böylece O'ndan ru'yeti nefyetmemiz gerekir. Bu yaklaşım, "kalbü't-tesviye"[228] diye isimlendirilir.

Nitekim Cibril'in (a.s.) yedinci semâda olduğunu kabul etmek Allah Teâlâ'nın hâdis olduğuna, O'nda hâdis bir sıfatın bulunduğuna, O'nun yaratıklarına benzetilmesine ve haberinde yalanlanmasına götürmez. Ayrıca "Cebrâil yedinci göktedir" demek de zorunlu değildir. Aynı şekilde Rey ile İsfehan arasında, bunlardan daha büyük bir beldenin varlığını isbat etmek, bu düşünceye götürmez. Böylece bu yol fasit olmuş olmaktadır.

Ayrıca onlara şöyle denilir: Ru'yeti isbat, O'nun hudûsuna, O'ndaki bir mânanın hudûsuna, O'nun yaratıklarına benzetilmesine, hükmünde zulmüne ve haberinde yalancılığına götürür. Çünkü nesne, ancak önde veya önde olana hulûl etmiş olduğu zaman görülür. Bunlar, cisimlerin niteliklerindendir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın cisim olması gerekir. Cisim olduğu zaman da O'nun hâdis olması gerekir. Çünkü cisimler, muhdes niteliklerden hâli değildir. Bu durumda da, Allah'ın hudûsu gerekir. Aynı şekilde cisim olduğu takdirde, O'nun muhtaç olması câiz olur. Yine O'nun için ziyade ve noksân câiz olur. O'na ihtiyaç câiz olunca da, hükmünde haksızlık yapması ve verdiği haberde yalancı olması câiz olur. Allah ise, bütün bunlardan berîdir. Allah Teâlâ'nın görüleceğini kabul etmek, bizi bütün bu muhâllere götürür. Bu nedenle, söylediğimiz gibi O'nun görülmesinin (ru'yet) mümkün olmadığını söylemek gerekir.

وهذه شبهةٌ مسترقةٌ من شيخنا أبي علي، فإنه قال في كتاب ''من يكفر ومن لا يكفر'': إن إثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون كفراً لأنه لا يؤدي إلى حدوثه ولا إلى حدوث معنىً فيه، وعدّ هذه الأمور، فظن القوم لجهلهم أن هذا يدلهم على إثبات الرؤية.

فيقال لهم: إن نفي الرؤية عن الله تعالى لا يؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنىً فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تجويزه في حكمه، ولا إلى تكذيبه في خبره، فيجب أن ننفي عنه الرؤية، وهذه الطريقة تسمى قلب التسوية.

وبعد، فإن إثبات جبريل عليه السلام في السماء السابعة لا يؤدي إلى حدوث القديم تعالى، ولا إلى حدوث معنىً فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تكذيبه في خبره. ثم لا يجب أن يقال: إن جبريل في السماء السابعة، وكذلك فإن إثبات بلدة عظيمة بين الرى وأصفهان أعظم منهما لا يؤدي إلى ذلك ففسدت هذه الطريقة.

ثم يقال لهم: إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنىً فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويزه في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره؛ لأن الشيء إنما يُرى إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً؛ لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه، وكذلك إذا كان جسماً تجوز عليه الحاجة، وتجوز عليه الزيادة والنقصان، وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجوز في حكمه، ويكذب في خبره، تعالى عن ذلك. فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدي إلى كل هذه المحالات، فيجب أن ينفى عنه على ما نقوله.

Bil ki, bu meselede bize karşı çıkanın durumu, şu iki ihtimalden biriyle karşı karşıyadır. Ya ru'yeti kabul eder ve şöyle der: "Allah, bizim karşımızda olarak veya karşımızda olana hulûl etmiş olarak veya karşımızdaymış gibi kabul edildiği takdirde görülür." Ya da ru'yeti reddederek şöyle der: "Allah, bilâ-keyf görülür. Kim bunlardan ilkini kabul ederse kâfir olur. Zira o, Allah'ı bilmemektedir. Allah'ı hakkıyla bilmemek ise, küfürdür. Bunun delili ümmetin icmâıdır. Ümmetin icmâı ise hüccettir. Öte yandan, "Allah Teâlâ bilâ keyf görülür" diyen ise, küfre girmez. Çünkü tekfir, ancak şer'an bilinir.[229] Şeriat cihetinden, buna delâlet eden bir delil yoktur. Kitapta onları ilzam eden delil şudur: Eğer Allah Teâlâ'nın görülmesi câiz olsaydı, O'na dokunulması ve O'nun koklanması da câiz olurdu. Özellikle onların mezhebine göre, Allah'ın görülmesi sevapların en büyüklerindendir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın "şehvete konu olan" (müştehâ) ve âşık olunan (ma'şûk) bir varlık olması gerekirdi. Halbuki Allah Teâlâ bütün bunlardan berî ve münezzehtir. Bu fasılda söyleneceklerin özeti bunlardan ibârettir.

Fasıl: İkinci İlâhın Olmadığı Konusu

Bundan maksat, Allah Teâlâ'nın bir olduğu, sahip olduğu sıfatlarda, lâyık olduğu ölçüde olumlu veya olumsuz olarak O'na ortak olan ikinci bir varlığın olmadığı hakkında sözdür.

Konuya başlamadan önce, "vâhid" kelimesinin hakikatini açıklamamız gerekmektedir.

Bil ki: "Vâhid' kelimesi, nesne için kullanıldığında bununla, atom hakkında söylediğimiz gibi, "tek cüz' olma, parçalara ve cüz'lere ayrılmama" murâd edilir. Siyah ve beyazdan bir parça hakkında "O tektir" denilir. Bazen de, "bir" sözcüğü kullanılır ve bununla da söz konusu şeyin başkasının kendisine ortak olmadığı bir niteliğe tahsisi murâd edilir. Nitekim "falanca, zamanında tektir" (ferîdü'z-zaman) denilir. Allah'ı "bir" diye nitelediğimizde, biz bu nitelemeyle ikinci kısmı kastederiz. Çünkü bununla maksadımız, Allah Teâlâ'yı övmektir. Birinci mânada, yani O'nun cüz' ve kısımlara ayrılmamasında övgü yoktur. Eğer böyle olsaydı, başkası bu konuda O'na ortak olurdu.

Durum böyle olunca, bu konuda bize muhâlif olanın; ya Allah dışında sıfatlarında O'na ortak olan ikinci bir kadîm zâtın mevcut olduğunu söylemesi gerekir. Halbuki bunu iddia eden biri bulunmamaktadır. Onun iptali konusundaki zorluk, ikinci mezhebin iptali hususundaki zorluk gibidir, hatta ondan daha zordur. Ya da muhalifimizin şöyle demesi gerekir:

اعلم أن من خالفنا في هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ إما أن يحقق الرؤية فيقول: إن الله تعالى يُرى مقابلاً لنا أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، أو لا يحقق فيقول: إنه تعالى يُرى بلا كيف. فمن ذهب إلى المذهب الأول فإنه يكون كافراً لأنه جاهلٌ بالله تعالى، والجهل بالله كفر. والدليل على ذلك إجماع الأمة، وإجماع الأمة حجة. ومن قال: إنه تعالى يُرى بلا كيف فلا يكفر؛ لأن التكفير إنما يعرف شرعاً، ولا دلالة من جهة الشرع يدل على ذلك. والذي ألزمهم في الكتاب هو أنه تعالى لو جاز أن يُرى لجاز أن يُلمَس ويُشَم، خاصةً على مذهبهم أن رؤية الله تعالى من أعظم الثواب، فيجب أن يكون القديم تعالى مشتهياً معشوقاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل: في نفي الثاني

والغرض به الكلام في أن الله تعالى واحدٌ لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه.

وقبل الشروع في المسألة لا بد من أن نبين حقيقة الواحد.

اعلم أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنه جزءٌ واحد، وفي جزءٍ من السواد والبياض أنه واحد. وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفةٍ لا يشاركه فيها غيره، كما يقال: فلانٌ واحدٌ في زمانه. وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنه واحد، إنما هو القسم الثاني لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في أن لا يتجزأ ولا يتبعض وإن كان كذلك؛ لأن غيره يشاركه فيه.

إذا ثبت هذا فالمخالف في المسألة لا يخلو؛ إما أن يقول: إن مع الله قديماً ثانياً يشاركه في صفاته، ولا قائل بهذا القول، وإن كان الإشكال في إبطاله كالإشكال في إبطال المذهب الثاني، بل أكثر. أو يقول:

Bazı niteliklerinde Allah'a ortak olan ikinci bir kadîm varlık vardır. Bunu iddia edenler, Deysâniyye, Mâniye ve Mecûsiyye'dir. Bunlar hakkında inşallah ileride geniş bilgi vereceğiz.

Her iki görüşü de ortadan kaldıran isbatlama yönteminin önermelerini şöyle ortaya koyabiliriz: Şayet, Allah'tan başka ikinci bir kadîm varlık olsaydı, söz konusu kadîmin, O'na mümâsil (misl) olması gerekirdi. Çünkü kadîm, zâtî sıfatlardan biridir. Bu sıfatta ortak olmak, temâsülü, dolayısıyla diğer zâtî sıfatlarda da ortak olmayı gerektirir. Durum böyle olduğunda, Allah Teâlâ da zâtıyla kâdir kabul edildiğinde, bu mefrûz ikinci kadîm varlığın da, kendiliğinden (lizâtih) kâdir olması gerekir. Bu durumda da, aralarında temânu'un (irade çatışması, birbirlerine engel olma) söz konusu olması gerekir. Zira bir şeye kâdir olanın, zıddı olduğu takdirde onun zıddı türünden olana da kâdir olması hakkıdır. Aynı şekilde bir sebeple oluştuğunda ve herhangi bir engel bulunmadığında makdûrunun ortaya çıkması da onun hakkıdır. Bu da söylediğimizi gerektirir. Durum böyle olunca, bir kişiden biri cismini hareket ettirmeyi, diğeri ise durdurmayı irade etmek sûretiyle aralarında mümanaatın vukû bulduğu düşünülse, bu durumda ya her ikisinin de istediği olur, bu iki zıddın bir araya gelmesine (ictimâu'z-zıddeyn) götürür ya da her ikisinin dediği de olmaz. Bu da, delâlet yoluyla sâbit olan Bir'in kendiliğinden (lizâtih) kâdir olmasını nefyeder (olumsuz kılar). Ya da birinin istediği olur, diğerininki olmaz. İstediği olan ilâh, istediği olmayan memnû' (iradesi engellenmiş) durumdadır. Memnûun ise, makdûru (kudretinin taalluk alanı) sınırlı ve "kudret"le kâdirdir. Kudretle kâdir olan ise ancak cisim olur. Halbuki âlemin yaratıcısının cisim olması câiz değildir.

Bu isbat yöntemi bazı mantıkî önermelere dayanmaktadır. Bunların birincisi: "Kadîmin kendiliğinden kadîm olması"; ikincisi: "Zâtî sıfatlardan birinde ortak olmanın, temâsülü ve diğer sıfatlarda da ortak olmayı gerektirdiği"; üçüncüsü: "Her biri kâdir olan iki varlık arasında irade çatışmasının (temânu') vukûunun mümkün oluşu"; dördüncüsü: "Kâdir olanın, bir şeyin olmasını istediği zaman, o şeyin mutlaka meydana gelmesi; -Çünkü istediği meydana gelmediği takdirde, o zât kâdir olmaktan çıkar- beşincisi: "Kâdirin, zıddı olan şeye de kâdir olmasının, kâdiriyyetinin gereği olduğu"; altıncısı: "Iradesi gerçekleşmeyen kâdirin kudretinin taalluk alanının (makdûru) sınırlı ve memnû' (isteği engellenmiş) olacağı"; yedincisi: "Kudretinin taalluk alanı sınırlı olanın, sınırlı bir kudretle kâdir olacağı"; sekizincisi: "Kudretle kâdir olanın mutlaka cisim olması gerekeceği" ve dokuzuncusu: "Âlemin yaratıcısının cisim olmasının câiz olmadığı" şeklindedir.

إن مع الله تعالى قديماً ثانياً يشاركه في بعض صفاته، والقائل بهذا المذهب الديصانية والمانوية والمجوس، وسنفصل الكلام عليهم إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ونحن نورد دلالةً تعم كلا المذهبين بالإفساد، فنقول: لو كان مع الله تعالى قديمٌ ثانٍ لوجب أن يكون مثلاً له لأن القدم صفةٌ من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس. وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادراً لذاته، وجب أن يكون الثاني أيضاً قادراً لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع، وذلك يوجب ما ذكرناه إذا ثبت هذا. فلو قُدِّر وقوع التمانع بينهما بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه لكان لا يخلو؛ إما أن يحصل مرادهما وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين، أو لا يحصل مرادهما، وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادراً لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر. فمن حصل مراده فهو الإله ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع. والممنوع متناهي المقدور قادرٌ بقدرة، والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسماً، وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصول؛ منها أن القديم قديمٌ لنفسه، ومنها أن الاشتراك في صفةٍ من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات، ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما، ومنها أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة، حتى لو لم يحصل لخرج عن كونه قادراً، ومنها أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومنها أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهي المقدور، ومنها أن متناهي المقدور لا بد من أن يكون قادراً بقدرة، ومنها أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً، ومنها أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً.

Kadîmin kendiliğinden kadîm olduğu ve ondaki iştirâkin temâsülü gerektireceği hakkındaki söze gelince; bu husus daha önce geçti.

Her kâdir olan iki varlığın aralarında temânu'un mümkün olacağı hakkındaki söze gelince, bu bir şeye kâdir olanın, bunun zıddı mevcut olduğunda, ona da kâdir olması hakkını doğurur. Ona kâdir olduğu zaman da -zikrettiğimiz gibi- aralarında bir temânu'un vukû bulma ihtimâli doğar.

"Temânu' nedir?" diye sorulacak olursa, cevaben şöyle deriz: "Temânu' iki kâdirden her birinin, diğerinin engel olacağı şeyi yapmasıdır."

"Kâdir için muharrik bir sebep olduğunda kâdir olduğu şeyin muhakkak vukû bulması onun hakkıdır." sözüne gelince, bu açık bir şeydir. Zira bizden biri aç olduğunda, önünde de iştahı çeken lezzetli bir yemek var ise ve kendisi için yemeyi gerektirici bir sebep mevcutsa, onu muhakkak yemesi gerekir. Çünkü söz konusu yemeği yemediği takdirde, ona kâdir olmaktan çıkar.

İsteği olmayanın memnu' (engellenmiş konumda) olduğu hakkındaki söze gelince, bu açık olup onda herhangi bir tartışma yoktur. Zira şayet o memnû' olmamış olsaydı, isteği yerine gelirdi. İstediğinin olmaması, onun memnû' olduğunu ortaya koyar.

Memnû'un kudret alanının sınırlı olduğu hakkındaki söze gelince, şayet o böyle olmayacak olsaydı, isteği olurdu. İsteğinin olmaması, kudretinin taalluk alanının sınırlı olduğunu ortaya koyar. Nitekim içimizden biri, ağır bir cismi taşımaya teşebbüs ettiğinde, onun o cismi kaldırabilmesi için kudretinin cismin ağırlığından fazla olması gerekir. Onu kaldıramadığı zaman, kudretinin sınırlı olduğu anlaşılmış olur.

Kudret alanı sınırlı olanın, bir kudret sıfatı ile kâdir olduğu hakkındaki söze gelince, cins ve sayılara taalluk eden sadece kudrettir. Kudret alanının sonlu olması, onun kudretle kâdir olduğunu gösterir.

Kudretle kâdir olanın, muhakkak cisim olması gerektiği konusuna gelince, kudretle fiil, ancak fiilin mahallini veya sebebini bir şekilde kullanmak sûretiyle mümkün olur. Nitekim bizlerin sahip olduğumuz kudretle ağır bir şeyi kaldırmamız ancak kudreti fiilde veya fiilin sebebinde bir şekilde kullanmamızla mümkün olmaktadır. Bu şekilde olduğunda da kâdirin mutlaka cisim olması gerekmektedir.

أما الكلام في أن القديم قديمٌ لنفسه، وأن الاشتراك فيها يوجب التماثل، فقد تقدم.

وأما الكلام في أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما، فهو لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما على ما ذكرنا.

فإن قيل: وما التمانع؟ قلنا: هو أن يفعل كل واحدٍ من القادرين ما يمنع به صاحبه.

وأما الكلام في أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي إليه أن يحصل لا محالة فظاهر؛ لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعامٌ شهيٌّ لذيذ، وكان له داعٍ إلى أكله لا بد من أن يأكله حتى لو لم يأكله لخرج عن كونه قادراً.

وأما الكلام في أن من لم يحصل مراده فإن يكون ممنوعاً فظاهر لا إشكال فيه؛ لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده، فلما لم يحصل دل على أنه ممنوع.

وأما الكلام في أن الممنوع متناهي المقدور، فهو أنه لو لم يكن كذلك لحصل مراده، فلما لم يحصل مراده دل على أن مقدوره قد تناهى. ألا ترى أن أحدنا إذا حاول حمل الثقيل فلا بد من أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه، ومتى لم يمكن رفعه عُلِم أن مقدوره قد تناهى.

وأما الكلام في أن متناهي المقدور قادر بقدرة، فهو أن الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة، فإذا تناهى مقدوره دل على أنه قادرٌ بقدرة.

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً، فهو أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال. ألا ترى أنه لا يمكننا رفع الثقيل بما في أيدينا من القدرة إلا بعد أن نستعملها في الفعل أو في سببه نوعاً من الاستعمال، فإذا كان كذلك وجب أن يكون جسماً.

"Âlemin yaratıcısının cisim olmasının câiz olmadığı" konusunu ise daha önce açıklamıştık.

Eğer: "Bunların makdûrunun bir olduğunu inkâr etmediniz. Çünkü onlar, kendiliklerinden kudret sahibidirler. Dolayısıyla temânu'un vukûu bilinemez. Buradaki durum, bizden birinin kendisiyle olan durumu gibi olur. Makdûrları bir olduğu için kişi ile nefsi arasında temânu'un vukû bulması mümkün olmadığı gibi, buradaki durum da aynıdır." denirse, buna birçok yoldan cevap verme imkânımız vardır. Bunlardan biri Şeyhimiz Ebû İshâk b. Ayyâş'ın yöntemidir. Onun açıklaması şu şekildedir: İster kendiliğinden isterse bir mâna sebebiyle kâdir olmuş olsun, iki kâdirin makdûrlarının ayrı ayrı olmaları haklarıdır. İki kâdir arasında temânu'un olabileceğini gösteren şey, bu sıfatın bizzat veya bir mâna yoluyla olması arasında fark gözetmez.

Bunun açıklaması şu şekildedir: Bir şeye kâdir olanın, o şeyi yapmaya davet eden bir sebep olduğu zaman, muhakkak yapması gerekir. Burada söylediğimizin doğru olduğu açıktır. O şöyle demektedir: Kudret değişik olarak vukû bulduğu gibi, kudret sıfatı da zâtlarda değişik olarak vâki olur. Ancak bu yola itimat etmek doğru değildir. Çünkü bu yol, daha önce temellendirdiğimiz: "Zâtî sıfatlardan bir sıfatta ortak olmak, diğer zâtî sıfatlarda da iştirâki gerektirecektir. Bu durumda onlardan biri bir şeye kendiliğinden kâdir olduğunda, diğerinin de bu şeye kâdir olması gerekeceği" şeklindeki esasa aykırıdır.

İkinci yol, Kâdılkudât'ın zikrettiği yoldur. Onun açılımı ise şu şekildedir: Biz, iki kâdirin kudretlerinin taalluk alanlarının farklı olduğunu bilmesek de, bunlar arasında temânu'un mümkün olduğunu biliriz. Bu nedenle arazları inkâr edenlerin her ne kadar makdûrların farklı veya benzer oldukları akıllarına gelmese de, onlar temânu'un mümkün olduğunu bilmektedirler. Bununla beraber içlerinden biri şunu da söyleyebilir: Biz, makdûrların farklılığını bilmedikçe, temânu'un mümkün olduğunu bilemeyiz. Arazları inkâr edenler hakkında söylediğiniz ise doğru değildir. Çünkü arazları inkâr edenler, makdûrların farklılığını detaylı olarak bilmeseler de bütüncül olarak bilmektedirler.

وأما الكلام في أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً فقد تقدم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن مقدورهما واحد لأنهما قادران للذات فلا يعلم وقوع التمانع؟ وصار الحال فيه كالحال في الواحد منا مع نفسه، فكما أنه لا يصح وقوع التمانع بينه وبين نفسه لما كان مقدورهما واحداً، كذلك هنا.

ولنا في الجواب عن ذلك طرق؛ أحدها ما سلكها شيخنا اسحق بن عياش؛ وتحريرها هو أن من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايراً سواء كانا قادرين للذات أو لمعنى؛ لأن الذي دل على استحالة مقدوري قادرين لم يفصل بين أن يكونا قادرين للذات أو لمعنى، وما دل على صحة وقوع التمانع بين القادرين لم يفصل بين أن تكون هذه الصفة مستحقة للذات أو لمعنى.

بيان ذلك أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي إلى فعل أن يحصل لا محالة، وفي ذلك صحة ما نقوله، وكان يقول: إن هذه الصفة لا تقع في الذوات إلا مختلفة، كما أن القدرة لا تقع إلا مختلفة. إلا أن اعتماد على هذه الطريقة لا يصح لأن هذا ينقض الأصل الذي مهدناه من قبل، وهو أن الاشتراك في صفةٍ من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، فكان يجب إذا قدر أحدهما على شيءٍ لذاته، أن يكون الآخر قادراً على ذلك الشيء.

والطريقة الثانية ما ذكره قاضي القضاة؛ وتحريرها هو أنّا نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدورهما، ولهذا فإن نفاة الأعراض يعرفون صحة التمانع، وإن لم يخطر ببالهم تغير المقدوران ولا تماثلها، إلا أن لقائلٍ أن يقول: إنا ما لم نعلم تغاير المقدورين لا نعلم صحة التمانع، وأما ما ذكرتموه في نفاة الأعراض فليس يصح؛ لأن نفاة الأعراض يعرفون تغاير المقدورات على سبيل الجملة وإن لم يعلموا على سبيل التفصيل.

Üçüncü yol ise, "iki kâdir arasında kalan bir makdûrun imkânsız oluşudur." Çünkü ikinci kâdirin isbatı buna (iki kâdir arasında kalmış makdûra) götürür. Bu nedenle de muhâl olması gerekir. Zira muhâle götüren, onun gibi muhâl olur. Bu yol ilim bakımından kolay, cedel bakımından zordur. Çünkü hasmın bunun temânu' delâletinden başka bir delâlete intikal olduğunu kabul etmesi gerekir. Bunun intikal olmadığını söylemek mümkündür. O, soranın sorusunu gidermek için, başka bir delilde zikredilenin bir kısmını ödünç alma (isti'âne)dır. Bu gösterir ki biz, böyle bir kudrete dayanmadık. Aksine dedik ki: Şayet Allah'ın dışında ikinci bir kadîm varlık olsaydı, O'na denk olurdu. Böylece O'nun gibi kâdir olması gerekirdi. Aralarında temânu'un mümkün olması her kâdir olanın hakkıdır. Bu soru bize yöneltildiğinde, şu şekilde karşılık verdik: İki kâdir arasında bir makdûr muhâldir. Bu nedenle de intikâl olmaz.

Karışıklığı bertaraf etmek için başvurulabilecek en iyi çözüm, temânu' delilinin açılımını başka bir şekilde ortaya koyarak şöyle dememiz olacaktır: Eğer Allah Teâlâ ile beraber başka bir kadîm varlık olsaydı, söz konusu varlığın da, O'nun gibi kâdir olması gerekirdi. Bu durumda onların makdûru ya aynı ya da değişik olurdu. Makdûrlarının aynı olması câiz değildir. Çünkü bir makdûrun iki kâdiri olmaz, bu muhâldir. Dolayısıyla onların makdûrlarının farklı olması gerekir. Makdûrları farklı olunca da, aralarında temânu'un vukûu vâcip olur. Bu durum da zikrettiğimiz vecihlere götürür.

Eğer denirse ki: Onların aralarındaki temânu'un vukûunun sıhhatini iradedeki ihtilâflarına bina ettiniz. Halbuki onlar bu konuda farklı değildirler. Çünkü mahalsiz olan irade, bir sebeple bu sıfatı gerektirdiği gibi, başka bir sebeple de diğer sıfatı gerektirir. Zira burada ikisinden öteki değil, berikinin tahsisi söz konusu değildir.

Deriz ki: İki canlıdan her birinin hükmünün geçerli oluşu, iradede farklılıklarının mümkün oluşuna bağlıdır. İster bir mahalde olmayan irade ile irade edici olsunlar, isterse bu durumda olmasınlar fark etmez. İkinci bir kadîmin isbatı, bu esasın fesadını gerektirir. Bu durumda da onun fesâdı gerekir. Bir kişinin: "Bu, temânu' delilinden başka bir şeye intikaldir." demesi mümkün değildir. Zira daha önce geçtiği üzere bu, soru soranın sorusunu cevaplamak için başka bir delilde zikredilen şeylerin bazısını ödünç almadır. Bu ise intikal sayılmaz. Bununla beraber biz aralarında temânu'un vukûunu iradedeki ihtilâflarına dayandırmadık.

والطريقة الثالثة وهي أن المقدور الواحد بين القادرين محال، وإثبات الثاني يؤدي إليه، فيجب أن يكون محالاً لأن ما يؤدي إلى المحال يكون محالاً مثله. وهذه الطريقة سهلةٌ من طريق العلم، مشكلةٌ من طريق الجدل؛ لأن للخصم أن يقول: هذا انتقالٌ من دلالة التمانع إلى دلالةٍ أخرى. ويمكن أن يقال: إن هذا ليس بانتقال، وإنما هو استعانةٌ ببعض ما يذكر في دليلٍ آخر ودفعاً لسؤال السائل. يبين ذلك أنا لم نعتمد على هذا القدر، بل قلنا: لو كان مع الله قديمٌ آخر لكان مثلاً له، فكان يجب أن يكون قادراً كهُو، ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما. ثم لما أورد علينا هذا السؤال أسقطناه بقولنا: إن المقدور الواحد بين القادرين محال فلا يكون انتقالاً.

والأحسم للشغب هو أن نحرر دلالة التمانع تحريراً آخر فنقول: لو كان مع الله تعالى قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله، فلا يخلو؛ إما أن يكون مقدورهما واحداً، أو يكون مقدورهما متغايراً، لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغايراً وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما، فيؤدي إلى تلك الوجوه التي ذكرناها.

فإن قيل: قد بنيتم صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة، وهما لا يختلفان في ذلك لأن الإرادة الموجودة لا في محل كما توجب الصفة، لهذا توجب الصفة لذاك، إذ لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر.

قلنا: إن من حكم كل حيين صحة اختلافهما في الإرادة، سواء كانا مريدين بإرادةٍ موجودة لا في محل، أو لم يكونا كذلك. وإثبات الثاني يقتضي فساد هذا الأصل فيجب فساده. وليس لقائلٍ أن يقول: هذا انتقالٌ من دلالة التمانع إلى غيرها؛ لأن هذا استعانةٌ ببعض ما تذكره في دليلٍ آخر دفعاً لسؤال السائل على ما تقدم، وذلك لا يعد انتقالاً. على أنّا لم نبنِ صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة،

Aksine sebeplerdeki (etkenlerdeki) ihtilâfların sıhhatine dayandırdık. İki kâdirin bir sebepte ihtilâfı muhakkak mümkündür. Nitekim iki uyuyan kişi iradeleri olmadığı halde örtüyü çekiştirerek birbirlerine örtünme hususunda mâni olabilirler.

Temânu', onlardan birinin diğerinin yaptığının zıddını yapmasından öteye bir şey değildir. Bu, mücerret fiilde mümkündür. Mücerret fiil ise, kasıd ve iradeye muhtaç değildir. Bu nedenle kim, cennetin veya cehennemin kenarında durur, cennette bulunan menfaatler ile cehennemde mevcut olan zararları bilir de cennete girme iradesi ondan giderilip, cehenneme girme iradesi onda yaratılırsa, o iradesiz olarak cennete girmiş olur.

Şayet: "Onların birbirlerine engel olmayan iki hakîm varlık olduklarını inkâr mı ediyorsunuz?" denilirse, deriz ki: Biz, delâleti aralarında temânu'un vukûuna dayandırmadık. Nefyini istediğimiz şeyin, isbatı varken bu nasıl olabilir? Biz, delilimizi aralarında temânu' takdiri üzerine bina ettik. Buradaki takdir, tahkîk gibidir. Buradaki durum, Zeyd ile aslan arasında yarışma takdiri konusundaki durum gibidir. Her ne kadar onların hiçbir zaman yarışmayacağını bilsek de, aralarında bir yarışmayı düşündüğümüzde birinin galip, diğerinin ise mağlup olacağını biliriz. Yine biliriz ki mağlup olan memnûdur. Memnû olan ise kudreti sonlu ve zayıftır. Bizim meselemiz de böyledir.

Bil ki, takdir bazen bizim durumumuzda olduğu gibi tahkîk yerine geçer. Bazen de onun yerine geçmez. Bu, Allah tarafından zulüm yapılacağını düşünmek gibidir. Çünkü o, hiçbir zaman gerçekleşmez. Zira, şayet Allah katından hakikaten zulüm vâki olsaydı, cehil ve ihtiyâra delâlet ederdi. O, bunun vukûunu kalbiyle düşündüğünde ise durum böyle olmaz. Bu konuda tevcih, suâlin muhâl olması ve şöyle diyen kişinin sözünün yanlış olmasıdır: O cehil ve ihtiyaca delâlet eder. Onun buna delâlet etmediğini söyleyen kişinin sözü yanlıştır. İşte aklî delâlet budur.

Konuyla ilgili sem'î delillere gelince, bunlar zikredilemeyecek kadar çoktur. Örnek olarak "Allah'tan başka ilâh yoktur"[230] meâlindeki âyet ve benzerleri gösterilebilir. Aynı şekilde bu, Hz. Peygamber'in dininden zorunlu olarak bilinir. Bu fasılda söz bu minval üzere devam eder.

وإنما بنيناه على صحة اختلافهما في الداعي، وما من قادرين إلا ويصح اختلافهما في الداعي. ألا ترى أن النائمين قد يتمانعان في تجاذب كساء مع فقد الإرادة.

وبعد، فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر، وهذا يصح في مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، ولهذا فإن من وقف على شفير الجنة والنار، وعلم ما في الجنة من المنافع وما في النار من المضار، وسلب عنه إرادة دخول الجنة وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنه يدخل الجنة لا محالة مع فقد الإرادة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنهما حكيمان لا يتمانعان؟ قلنا: إنا لم نبنِ الدلالة على وقوع التمانع بينهما، وكيف وفي ذلك إثبات ما نروم نفيه. وإنما بنينا على تقدير التمانع بينهما، والتقدير كالتحقيق ههنا، وصار الحال في ذلك كالحال في تقدير الاصطلاح بين زيد والأسد وإن علمنا أنهما لا يتصارعان البتة، فكما أنّا إذا قدرنا بينهما الاصطراع أمكننا أن نعلم كون أحدهما غالباً وكون الآخر مغلوباً، ونعلم أن من غلب فهو الممنوع، والممنوع ضعيفٌ متناهي المقدور، وكذلك في مسألتنا.

واعلم أن التقدير ربما يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه، وربما لا يقوم مقامه، وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى فإنه لا يقوم مقام الوقوع، إذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقةً لدل على الجهل والحاجة، وليس كذلك إذا هو قدر وقوعه من قلبه، فالوجه في ذلك أن يحال السؤال ويقال: خطأ قول من يقول: إنه يدل على الجهل والحاجة، وخطأ قول من يقول: إنه لا يدل عليه، فهذه هي الدلالة العقلية.

فأما دلالة السمع فأكثر من أن تذكر، نحو قوله جل وعز: ﴿لا إله إلا هو﴾ وأشباهه، وكذلك فمعلومٌ ضرورة من دين النبي ﷺ. فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل.

Fasıl: [Bütün Sıfatlarda Değil Sadece Bazılarında Allah'a Ortak Olan İkinci Bir İlah Var mıdır?]

Bil ki, biz bütün sıfatlarda ortak olan ikinci bir varlığın olmadığında ihtilâf olmadığını zikrettik. İhtilâf, sıfatların tümünde değil, sadece bazısında Allah'a ortak olan ikinci bir varlığın olmasının câiz olup olmadığı hakkındadır.

Bu konuya Seneviyye[231] karşı çıkmakta olup onlar da kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir. Bunların bir kısmı nûr ve zulmet olmak üzere iki ilâhın bulunduğunu iddia etti. Mâniyye (Mâneviyye)[232] onların diri olduklarını söylediler. Onlardan bir kısmı da nûr ve zulmet olmak üzere iki ilâhın olduğunu iddia edip nûrun canlı, zulmetin cansız olduğunu söylediler. Bunlar da Deysaniyye'dir.[233] Bunlarla Maneviyye arasında "onların kadîm olduklarında, âlemin bu ikisinin birleşiminden meydana geldiğinde, nûrun yukarı yönde zulmetin ise aşağı yönde olduğunda ihtilâf yoktur. Onlardan bazıları da nûr ve zulmet yanında üçüncü bir varlığın da bulunduğunu iddia etmektedirler. Zira onlar âlemin nûr ve zulmetin birleşimi ile meydana geldiğini gördüklerinde, onları birleştiren bir birleştiricinin muhakkak bulunması gerektiğini düşündüler ve bir üçüncü varlığı ileri sürdüler. Bunlar da Merkûniyye'dir.[234] Mecûsîlere[235] gelince, onlarda aynı şekilde Seneviyye'den bir gruptur. Ancak onlar ifadeyi değiştirerek nûra Yezdân; zulmete de Ehrimen adını verdiler. Sonra Ehrimen'in meydana geliş keyfiyetinde de ihtilâf etmişlerdir. Onlardan bir kısmına göre o, yeryüzünün küflerinden, bir kısmına göre ise âdî düşüncelerden meydana gelmiştir. Herşey Yezdân'ın kontrolünde olup tam bir asayiş hakim olunca kendi kendine düşünerek şöyle dedi: "Eğer buna karşı koyan bir rakibim olsaydı onunla beraber benim durumum nasıl olurdu?" Onun bu âdî düşüncesinden Ehrimen doğdu ve: "Senin hasmın ve düşmanın benim" dedi. Neredeyse birbirlerini öldüreceklerdi ki, bir melek geldi ve aralarında belli bir süreye kadar anlaşma yaptılar. Onlara göre bu vakit geldiğinde Yezdân Ehrimen'e galip gelip onu öldürecek ve âlem ondan temizlenmiş olacaktır.

Bu dört fırkanın inanışına göre nûr, hayır tabiatında olup zıddına kâdir değildir. Zulmet, şer tabiatında olup sadece ona kâdirdir. Onları bu görüşe yönelten bütün elemlerin, elem olmaları itibariyle kabih olmalarına ve lezzetlerin de lezzet olmaları dolayısıyla hasen olmalarına ve bir fâilin hem hasen hem de kabihi yapmasının imkânsız olduğuna inanmalarıdır. Bu nedenle iki fâilin bulunduğunu iddia ettiler. Biri tabiatı gereği iyilik yapar, diğeri de tabiatı gereği kötülük yapar.

فصل:[في أنه هل يجوز أن يكون مع الله ثانٍ يشاركه في بعض صفاته دون جميعه]

اعلم أنّا قد ذكرنا أنه لا خلاف في أنه ليس مع الله تعالى ثانٍ يشاركه في جميع صفاته، وإنما الخلاف في أنه هل يجوز أن يكون مع الله ثانٍ يشاركه في بعض صفاته دون البعض.

والمخالف في ذلك هم الثنوية، ثم اختلفوا؛ فمنهم من أثبت إلهين؛ النور والظلمة وقال بكونهما حيين وهم المانوية، ومنهم من أثبت إلهين النور والظلمة وقال: النور حي والظلمة موات وهم الديصانية، ولا خلاف بين هؤلاء وبين المانوية في قدمهما وأن العالم ممتزجٌ منهما، وأن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل، ومنهم من قال بإثبات ثالثٍ مع النور والظلمة لأنهم لما رأوا أن العالم ممتزجٌ منهما قالوا: لا بد من مازجٍ يمزجه فأثبتوا الثالث وهم المرقيونية. وأما المجوس فهم طائفة من الثنوية أيضاً إلا أنهم يغيرون العبارة فيسمون النور يزدان والظلمة أهرمن، ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال بقدمها، ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن. ثم اختلفوا في كيفية حدوثه؛ فمنهم من قال: إنه حدث من عفونات الأرض، ومنهم من قال: لا بل حدث من نفسه فكرته الردية، فإن يزدان لما استوى له الأمر واستتب، فكر في نفسه فقال: لو كان مضاد ينازعني كيف يكون حالي معه؟ فتولد من فكرته الردية هذه أهرمن، فقال له: أنا منازعك ومخاصمك، وكاذا يقتتلان ففر هناك ملك فاصطلحا إلى أجلٍ معلوم. وعندهم أنه إذا جاء ذلك الوقت يغلب حينئذٍ يزدان وأهرمن ويقتله، ويصفو له العالم.

وعند هؤلاء الفرق الأربعة أن النور مطبوعٌ على الخير لا يقدر على خلافه، وأن الظلمة مطبوعةٌ على الشر لا يقدر إلا عليه. والذي أدّاهم إلى هذا المذهب، أنهم اعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة لكونها آلاماً، والملاذ كلها حسنة لكونها ملاذاً، وأن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً للحسن والقبيح، فأثبتوا لذلك فاعلين؛ يفعل أحدهما الحسن بطبعه، والآخر القبيح بطبعه.

Temânu' delili, Allah'a bütün sıfatlarında ortak ikinci bir ilâhın olduğuna kâni olmanın yanlışlığına delâlet ettiği gibi, bunların görüşünün yanlış olduğuna da delâlet eder.

Onların görüşünün yanlış olduğunu gösteren şeylerden biri de şudur: Nûr ince ve ışık saçan cisimdir. Zulmet ise ince ve ışık saçmayan bir cisimdir. Cisimler ise yaratılmış olmakta ortaktırlar. Havâdisten ayrı olmayanın da onun gibi hâdis olması gerekir. Dolayısıyla bunların kadîm olmaları nasıl câiz olabilir?

Bunu ispatlayan şeylerden biri de şudur: Bunların ikisi de kadîm olduklarında, şayet biri kendiliğinden kâdir olursa, hangisi bu durumda olacaktır? Aksi takdirde hayır ve şer her ikisi tarafından da takdir edilmiş olacaktır. Bu da, birinin diğerinden müstağnî olmasını gerektirir.

Buna delâlet eden şeylerden biri de şudur: Şayet emir, dedikleri gibi olsaydı emir, nehiy, medih ve zemmin güzel olması bâtıl olurdu. Çünkü emir ya iyiliği isteme ya da kötülüğü isteme şeklinde olur. İyiliği isteme şeklinde olursa ya nûra ya da zulmete ait emir olur. Zulmete ait emir olması câiz değildir. Çünkü o, ona kâdir değildir. Nûra ait bir emir olması da câiz değildir. Çünkü nûrun ondan ayrılması mümkün değildir. Bu konumda bulunan birine emretmek, sarp kayadan aşağıya atılan bir şeye inme emri vermeye benzer. O anda bunu engellemesi mümkün olmadığı için, emir vermesi hasen olmadığı (anlamsız olduğu) gibi buradaki durumda aynıdır. Eğer şerri emir olursa, ya nûra ya da zulmete ait emir olur. Bunun hakkında söyleyeceklerimiz de, ilki hakkında söylediklerimiz gibidir.

Bu taksim nehiy, medih ve zem hakkında olana döner. Bu da Seneviye'den Mâniyye hakkında söylenenin aynıdır.

Deysâniyye'ye karşı verilecek cevap da bu şekildedir. Ancak biz, onları başka bir açıdan konu edinerek şöyle diyoruz: Zulmet, fâil olduğunda onun mutlaka kâdir olması gerekir. Kâdir olduğunda da, mutlaka diri olması gerekir. Bu durumda "Onlar ölüdür" sözünüz nasıl doğru olur?

ودلالة التمانع كما تدل على فساد القول بأن مع الله تعالى ثانياً يشاركه في جميع صفاته، تدل على فساد مذهب هؤلاء أيضاً.

وأحد ما يدل على فساد مذهبهم أيضاً، هو أن النور جسمٌ رقيقٌ مضيء، والظلمة جسمٌ رقيقٌ غير مضيء، والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفك عنها، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها، فكيف يجوز أن يكونا قديمين؟

وأحد ما يدل على ذلك هو أنهما إذا كان قديمين وكان أحدهما قادراً لذاته، ومن يكون كذلك إلا والخير والشر مقدوران لكل واحدٍ منهما، وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر.

وأحد ما يدل على ذلك هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطل حسن الأمر والنهي والمدح والذم، لأن الأمر لا يخلو؛ إما أن يكون أمراً بالخير أو أمراً بالشر. فإن كان أمراً بالخير فلا يخلو؛ إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة، لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة لأنها غير قادرة عليه، ولا يجوز أن يكون أمراً للنور لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه. والأمر بما هذا حاله بمنزلة إمرة المرمي به من شاهق بالنزول، فكما أن ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك، كذلك ههنا. وإن كان أمراً بالشر فلا يخلو؛ إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة، والكلام فيه كالكلام في الأول.

وهذه القسمة تعود في النهي وفي المدح وفي الذم. فهذا هو الكلام على المانوية من الثنوية.

وهكذا الكلام على الديصانية يكون؛ غير أنّا نخصهم بوجهٍ آخر فنقول: إن الظلمة إذا كانت فاعلةً للشر لا بد من أن تكون قادرة، وإذا كانت قادرة لا بد أن تكون حية، فكيف يصح قولكم: إنها موات؟

Merkûniyye'ye gelince, onlara karşı söylenecekler, bunlar hakkındaki söylediklerimiz gibidir. Onlara mahsus bir başka vecih daha vardır. Bu vecih de şöyle demektir: Bu üçüncü varlık kadîm olduğunda, onlara denk olması gerekir. Çünkü kıdem, zâtî sıfatlardandır. Onda ortak olmak, benzerliği gerektirir. Bu da aynı anda hem nûra hem de zulmete denk olmayı gerektirir. Biri hayra kâdir olduğu zaman, hem diğerinin hem de üçüncünün ona kâdir olması icap eder. Bu da, onun diğer ikisine muhtaç olmamasını ortaya koyar.

Ehrimen'in hâdis olduğunu söyleyen Mecûsîler hakkında da şöyle denilebilir: Yezdân'ın her türlü şerrin esası olan Ehrimen'i yaratması câiz olduğunda; hiçbir vasıta olmaksızın kendiliğinden şerri yaratması niçin câiz olmasın? Bunu bizim aleyhimize döndürüp şöyle demeleri mümkün değildir: Allah, her türlü şerrin kaynağı olan şeytanı yaratmadı mı? O'nun şerri doğrudan yaratması niçin câiz olmasın? Çünkü biz: "Şeytan şerri gerektiricidir, o bu tabiatı üzeredir" demiyoruz. Aksine şerre olan kudreti hayr için de geçerlidir, ister onu seçer, ister bunu seçer, diyoruz. Dolayısıyla size gereken, bize gerekmez. Bu gerekse, sadece cebir taraftarı olan kardeşlerinize gerekir. Çünkü onlar: Kudret gerektiricidir, mümin, sadece imana kâdirdir, kâfir de sadece küfre kâdirdir. Cebriyye'nin görüşü ile Mecûsîlerin görüşü arasındaki benzerlik işte budur. Zira onlar "Nûr hayır tabiatı üzere olup şerre hiçbir zaman kâdir olamaz; zulmet de şer tabiatı üzere olup sadece ona kâdir olabilir" diyorlar. İşte bu, hakkında konuşmakta olduğumuz topluluğun görüşünün aynıdır.

İki görüş arasındaki bir başka yönden benzerlik de onların şu sözüdür: Âlemin mizâcı, biri nûr ve diğeri zulmet olmak üzere iki fâilden hâsıl olmaktadır. Hasen, nûr tarafından; kabih de zulmet cihetindendir. Bu kavmin görüşü işte budur. Zira onlar şöyle diyorlar: Küfür biri Allah ve diğeri kul olmak üzere iki fâil tarafından yapılmaktadır. O, Allah cihetinden hasen, kul cihetinden ise kabihtir.

Bir başka açıdan benzerlik de şudur: Mecûsîler, güç yetirilmeyen şeyi emretmeyi ve terk edilmesi mümkün olmayan şeyden de nehyetmeyi hasen kabul ediyorlar. Zira onlar, bazen bir sığırı yüksek bir mevkiye çıkarıyorlar ve ayaklarını bağlayarak buradan aşağıya yuvarlıyorlar. Sonra da "İn, inme" diye emirler veriyorlar. Aşağı düşüp öldüğünde de onu yiyorlar ve: "Yezdan düşürdü" diyorlar. Söz konusu topluluğun görüşü de aynen böyledir. Zira onlar da diyorlar ki: Allah kâfire, ona kâdir olmadığı halde imanı emretti. Ondan ayrılması mümkün olmadığı halde de, onu küfürden men etti.

وأما المرقيونية فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك ووجهٌ آخر يخصهم، وذلك الوجه هو أن نقول: إن هذا الثالث إذا كان قديماً وجب أن يكون مثلاً لهما، لأن القدم صفةٌ من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا يوجب أن يكون مثلا للنور والظلمة جميعاً، فإذا كان أحدهما قادراً على الخير وجب أن يكون الآخر أيضاً قادراً عليه، ووجب أيضاً أن يكون الثالث قادراً عليه، وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما.

وأما الكلام على المجوس الذين يقولون بحدوث أهرمن، فهو أن يقال لهم: إن يزدان إذا جاز أن يخلق ما هو أصلٌ لكل شر، فهلاّ جاز أن يخلق الشر بنفسه من دون واسطة، وليس يمكنهم أن يقلبوا ذلك علينا فيقولوا: أليس الله عندكم خلق الشيطان وهو أصلٌ لكل شر، فلم لا يجوز أن يخلق الشر بنفسه؟ لأنا لم نقل: إن الشيطان موجبٌ للشر وأنه مطبوعٌ عليه، بل هو قادرٌ على الخير قدرته على الشر، إن شاء اختار هذا وإن شاء اختار ذلك، فلا يلزمنا ما ألزمناكم. وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة لأنهم يقولون: إن القدرة موجبة، وأن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان، والكافر لا يقدر إلا على الكفر. وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس لأنهم يقولون: النور مطبوعٌ على الخير ولا يقدر على الشر البتة، والظلمة مطبوعةٌ على الشر ولا تقدر إلا عليه. وهذا مذهب القوم بعينه.

ووجهٌ آخر من المضاهاة بين المذهبين، هو أنهم يقولون: إن مزاج العالم حصل بفاعلين بالنور والظلمة، وأنه حسنٌ من جهة النور قبيحٌ من جهة الظلمة. وهذا هو مذهب القوم لأنهم يقولون: إن الكفر حاصل بفاعلين بالله تعالى وبالعبد، وهو حسنٌ من جهة الله قبيح من جهة العبد.

ووجهٌ آخر من المضاهاة هو أن المجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر عليه، والنهي عما لا يمكن الانفكاك عنه. فإنهم ربما يصعدون ببقرة إلى موضع عال، ويشدون قوائمها ثم يدهدونها من هناك إلى أسفل، ثم يقولون: انزلي ولا تنزلي، ثم إذا سقطت وماتت يأكلونها ويقولون: إنها يزدان كشت. وهذا هو بعينه مذهب القوم لأنهم يقولون: إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، وهو لا يقدر عليه، ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك عنه.

Benzerliğin diğer bir şekli de şu sözleridir. Anne ve kızlarla evlenmek, Allah'ın kazâ ve kaderiyledir. Bu konuda ve bütün kötülükler hakkında Cebriyye de şöyle demektedir. Onlar Allah'ın kazâ ve kaderiyledir. Hatta onların durumu Mecûsîlerden daha beterdir. Çünkü Mecûsîler anne ve kızlarla evlenmenin iyi bir şey olduğuna inanmaktadırlar. Sonra da bunu Allah'a izâfe etmektedirler. Cebriye ise bu hususun kabih olduğunu kabul etmekte, sonra da onu Allah'a havâle etmektedir.

Cebriye ile Mecûsîlerin görüşleri arasında daha birçok yönden benzerlikler zikrolunmuş olup sözü uzatmayı ve kötülükleri sebebiyle bunları zikretmeyi uygun bulmuyoruz. Bu durum tahakkuk edince, onların Hz. Peygamber'in "Kaderiye bu ümmetin Mecûsîleridir"[236] sözüne dâhil olmaları sahih olmuş olmaktadır. İnşallah ileride bu ifadeye döneceğiz. Seneviyye'den Mâniyye'ye, Deysâniyye, Merkûniyye ve Mecûsîlere karşı söylenecekler bundan ibârettir.

Bu konuda onların sözde delili de, şöyle demeleridir: Bütün elemler kabihtir. Bütün lezzetler de hasendir. Tek fâilin hem hayırla hem de şerle nitelendirilmesi câiz değildir.

Cevabımız şu şekildedir: Biz, bütün elemlerin kötü olduğunu, bütün lezzetlerin de iyi olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine elemler içinde iyi olan ve lezzetler içinde de kötü olan vardır. Çünkü iyilik ve kötülük onların vuku buluş şekillerine göredir. Bu nedenledir ki ilim ve kazanç talebi için yolculuk meşakkatine katlanmayı, kan aldırmayı ve hacamat yapmayı akıllarımızla hayır addederiz; gasp edilmiş eşyâdan faydalanmayı da akıllarımızla kötü sayarız. Bir fâilin hem hayır hem de şerle nitelenmesi niçin câiz olmasın? Şayet "onların birbirlerine zıd şeyler olduğunu" söylerlerse, deriz ki: Elem ve lezzet nereden birbirine zıd şeyler oluyor? Biz böyle bir fikri kabul etmiyoruz. Aksine bunların aynı cinsten olduklarını savunuyoruz. Ayrıca bir fâilin bu iki şeyle aynı anda nitelenmesi câiz olmadığında, iki vakitte nitelenmesi câiz olur. Bir fâilin, elemi bir vakitte, lezzeti de başka bir vakitte yapması niçin câiz olmasın? Bu durumda da iki fâile ihtiyaç olmaz.

Üstadlarımız, onlara, kaçmaları mümkün olmayan birtakım sorular sordular.

ووجهٌ آخر من المضاهاة هو أنهم يقولون: إن نكاح الأم والبنات بقضاء الله تعالى وقدره، كما أن المجبرة يقولون فيه وفي جميع المقبحات أنها بقضاء الله وقدره. بل حالهم أسوأ من حال المجوس؛ لأن المجوس اعتقدوا أن نكاح البنات والأمهات حسن، ثم أضافوه إلى الله تعالى، والمجبرة اعتقدت فيه القبح ثم أضافته إلى الله تعالى.

وقد ذكر وجوه في المضاهاة بين مذهب المجبرة ومذهب المجوس تركناها كراهية الإطالة. وإذ قد تقرر ذلك صح دخولهم تحت قول النبي صلى الله عليه وآله: «القدرية مجوس هذه الأمة»، وسنعود إلى هذه الجملة إن شاء الله تعالى. فهذا هو الكلام على الثنوية من المانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس.

وشبههم في هذا الباب هو أن قالوا: إن الآلام قبيحةٌ كلها، والملاذ حسنةٌ كلها، والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالخير والشر جميعاً.

وجوابنا؛ أنّا لا نسلم أن الآلام قبيحة كلها وأن الملاذ حسنة كلها، بل فيها ما يقبح وفيها ما يحسن؛ لأنها إنما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه، ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الأسفار طلباً للعلوم والأرباح وأن نفتصد ونحتجم، ونستقبح بعقولنا الانتفاع بالأشياء المغصوبة. وبعد، فلم لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشر؟ فإن قالوا: لأنهما متضادان. قلنا: ومن أين أن الألم واللذة يتضادان ونحن لا نسلم ذلك بل هما من جنسٍ واحد؟ وبعد، فإن لم يجز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بهذين دفعةً واحدة، يجوز أن يوصف بهما على وقتين، فهلاّ جاز في الفاعل الواحد أن يفعل الألم في وقت واللذة في وقتٍ آخر، فلا تحتاج إلى فاعلين؟

وقد سألهم مشايخنا رحمهم الله مسائل لا محيص لهم عنها.

Bunlardan biri şudur: Burada iki adamın zifiri karanlığa ulaştığını düşünsek. Bunlardan biri cüzdanını kaybetti, diğeri ise düşmandan gizlendi. Karanlık düşmandan gizlenen için hasen; cüzdanını kaybeden için ise kötüdür. Aynı şekilde güneş doğduğunda bu ışık cüzdanını kaybeden için hasen; düşmandan gizlenen için ise kötüdür. Bu örnekle onların görüşlerinin yanlışlığı ortaya çıkar.

Bu soruyu Şeyhimiz Ebü'l-Hüzeyl bir Senevî'ye sormuş ve o da, bu soru sebebiyle müslüman olmuştur.

Bundan dolayı Ebü't-Tayyib, onun şu sözünü almıştır:

Gece karanlığının öyle iyilikleri var ki sana
Zulmeti kötüleyen Mâniyye'yi yalanlarcasına
Sen düşman saflarına süzüldün, şerlerinden karanlık korudu seni
Gizli konukların hep onda ziyaret etti seni.[237]

Bu sorulardan biri şudur: Bizden biri onun yalancı olduğunu biliyor. Bunu bilen kimdir? Eğer onun "nûr" olduğunu söylerlerse, şer vasıflarından bir vasıfla (yalanla) nitelemiş olurlar. Onun "zulmet" olduğunu söylerlerse onu hayır niteliklerinden biri (ilim) ile nitelemiş olurlar. "Onlardan biri âlim, diğeri de kâzibtir" deme hakkına sahip değildirler. Çünkü bizim sözümüz bir kişi hakkındadır.

Bu sorulardan biri de şudur: Bizden biri kötülük yapıyor, sonra da özür diliyor. Hangisi günahkâr, hangisi de özür beyan edicidir? Bunun "nûr" olduğunu söyleyecek olurlarsa, onu kötü hasletlerden biri ile vasıflamış olurlar. Zulmet olduğunu söyleyecek olurlarsa, iyilik vasıflarından bir vasıf ile (özür dileme) nitelemiş olurlar. "Zulmet kötülük yapar, nûr da özür diler" derlerse deriz ki: Kötülük yapmadan, özür dilemek kötüdür. Bu, nûrun şer özelliklerinden bir özellik ile nitelenmesini gerektirir. Şayet: "Kötülük işlemeden özür dilemek kötü değildir. Nitekim baba çocuğunun kötülüğünden dolayı, binici de hayvanının çiftelemesinden dolayı özür diler." derlerse: "Baba, kendi kötülüğünden dolayı özür diler. Çünkü çocuğunun terbiyesini ihmal etmiştir. Aynı şekilde binici de kendi kötülüğünden dolayı özür diler. Çünkü atını çifteleyemeyeceği bir sûrette, daha uzak bir mesafede yürütmemiştir." deriz.

Şu husus da o sorulardandır: Bizden biri bir malı gasp eder, sonra da iade eder. Gasp eden kimdir, iâde eden kimdir? Eğer "nûr" olduğunu söyleyecek olurlarsa, onu gasptan oluşan şer vasıflarından bir vasıf ile niteleddiklerini söyleriz. Zulmet olduğunu söyleyecek olurlarsa onu gasp edilen malı iâdeden oluşan hayır hasletlerinden bir haslet ile nitelendirdiklerini söyleriz.

منها؛ هو أنّا لو قدرنا أن يكون ههنا رجلان دفعا إلى ظلمةٍ شديدة، ضاع من أحدهما بدرة واستتر الآخر من العدو، فإن هذه الظلمة محسنة إلى من استتر من العدو، ومسيئة إلى من ضاع منه البدرة. وكذلك إذا طلعت الشمس فإن هذا النور محسنٌ إلى من ضاع هذه البدرة منه، مسيءٌ إلى من استتر عن العدو. وفي هذا فساد مذهبهم.

وهذا السؤال إنما أورده شيخنا أبو الهذيل على بعض الثنوية فأسلم.

ومن ذلك أخذ أبو الطيب قوله:

فكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب
وقاكَ ردى الأعداء تسري إليهم وزادك فيه ذو الدلال المحجب

ومن هذه الأسئلة أن أحدنا يعلم أنه كاذب، فمن الذي يعلم ذلك؟ فإن قالوا: النور؛ فقد وصفوه بخصلةٍ من خصال الشر وهي الكذب، وإن قالوا: الظلم؛ فقد وصفوه بخصلةٍ من خصال الخير وهي العلم. ولا يملكهم أن يقولوا: إن العالم أحدهما والكاذب الآخر؛ لأن كلاهما في شخصٍ واحد.

ومنها أن أحدنا يسيء ثم يعتذر فمن المسيء ومن المعتذر؟ فإن قالوا: النور؛ فقد وصفوه بخصلةٍ من خصال الشر وهو الإساءة، وإن قالوا: الظلمة؛ فقد وصفوه بخصلةٍ من خصال الخير وهو الاعتذار، فإن قالوا: الظلمة تسيء والنور يعتذر. قلنا: الاعتذار من غير الإساءة قبيح، وهذا يقتضي وصف النور بخصلةٍ من خصال الشر. فإن قالوا: الاعتذار من غير صاحب الإساءة لا يقبح، ولهذا فإن الوالد يعتذر من إساءة ولده، والراكب يعتذر من رفس دابته. قلنا: الوالد يعتذر من إساءة نفسه حيث ترك تأديب ولده، وكذلك الراكب إنما يعتذر من إساءة نفسه حيث لم يجر فرسه في السمت الذي يكون أبعد من الرفس.

ومنها أن أحدنا يغصب ثم يرد، فمن الغاصب ومن الراد؟ فإن قالوا: النور. قلنا: قد وصفتموه بخصلةٍ من خصال الشر وهو الغصب، وإن قالوا: الظلمة. قلنا: قد وصفتموه بخصلةٍ من خصال الخير وهي رد المغصوب.

Şayet, Allah Teâlâ kitabınızda: "Allah göklerin ve yerin nurudur"[238] buyurmamış mıdır? İşte bizim söylemek istediğimiz de budur, derlerse, deriz ki: Sizin Allah'ın kitabı ile bir alâkanız yoktur. Çünkü O'nun kitabı ile istidlâl edebilmek için bir ve adil olduğuna kail olmak gerekir. Siz ise bunu söylemiyorsunuz. Ayrıca "Allah göklerin ve yerin nurudur"[239] âyetinden maksat, "gökleri ve yeri aydınlatandır (münevvir)" demektir. Burada fiil zikredilmiş, fâil murâd edilmiştir. Bu kullanım şeklini, onların da çok sık kullandıkları bilinmektedir. Nitekim onların şöyle dediklerini görmez misin: Oruçlu, âdil ve hoşnut adam dediklerinde savm, adl ve rızâ kelimelerini mastar olarak kullanırlar. Burada sözlerimizi teyit eden bir şey de nûru kendi nefsine izâfe ederek: "O'nun nûrunun misâli"[240] buyurmasıdır. Bu, nûrun O'ndan ayrı bir şey olmasını gerektirir. Bu mesele, ancak bizim söylediğimiz şekilde açıklık kazanır.

Fasıl: Hıristiyanlara Karşı Söz Hakkında

Bil ki, -Nevbahtî'nin *el-Ârâ' ve'd-diyânât* kitabındaki ifadesiyle- Hırıstiyanlık düşüncesinin sınırlarını belirlemek neredeyse imkansızdır. Âlimlerin, özellikle de mezhepler konusunda otorite olan Nevbahtî gibi birinin bir mezhebin zabt ve tesbitinde zorlanması o mezhebin fesadına delil olarak yeter. Onlardan söz, iki konuda vâki olmaktadır:

Bunlardan biri teslîs hakkındadır. Zira onlar diyorlar ki: Allah tek cevher, üç uknûmdur. Baba uknûmu ile Allah Teâlâ'yı, Oğul uknûmu ile Kelime'yi ve Rûhu'l-kuds uknûmu ile Hayat'ı kastediyorlar. Bazen de ifadeyi değiştiriyorlar ve diyorlar ki: O üç uknûm olup bunlar: Zât, cevher ve ehad'dır.

İkinci konu ittihâd hakkındadır. Onlar, o konuda ittifak ederek şöyle dediler: Allah, Mesîh ile birleşti. Böylece Mesîh'te iki tabiat oluştu: Biri nâsûtî tabiat, diğeri de lâhûtî tabiattır.

Bu konuda ihtilâf ettiler de bazıları şöyle dedi: O ikisi, bir zât oluncaya kadar zât bakımından birleşirler. Onlar Ya'kûbîlerdir.[242] Diğerleri ise Nestûrîlerdir.[243] Bunların görüşüne göre o ikisi iradede birleşmişlerdir. Yani meşîetleri o derece birdir ki, her biri sadece yekdiğerinin murad ettiğini ister. Biz, onların sözünü -Allah'ın yardımıyla- iki konuda birden çürütüyoruz.

ومتى قالوا: أليس قال تعالى في كتابكم: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ وهذا هو مرادنا؟ قلنا: لا تعلق لكم بكتاب الله تعالى لأن الاستدلال بكتابه ينبني على القول بتوحيده وعدله وأنتم لا تقولون بذلك. ثم إن المراد بقول الله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ أي منوِّر السموات والأرض، فذكر الفعل وأراد به الفاعل وهذا كثيرٌ في كلامهم. ألا ترى أنهم يقولون: رجل صوم وعدل ورضى. والذي يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه فقال: ﴿مَثَلُ نوره﴾ وهذا يقتضي أن يكون النور غيره ولن يكون ذلك كذلك إلا وما قلناه على ما قلناه.

فصل:في الكلام على النصارى

اعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل على ما ذكره النوبختي في كتاب ''الآراء والديانات''، وكفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه، خاصةً على مثل هذا الرجل. فقد كان المشار إليه في معرفة المذاهب، والكلام منهم يقع في موضعين؛

أحدهما في التثليث؛ فإنهم يقولون: إنه تعالى جوهرٌ واحد، وثلاثة أقانيم؛ أقنوم الأب يعنون به ذات البارئ عز اسمه، وأقنوم الابن أي الكلمة، وأقنوم روح القدس أي الحياة. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر وأحد.

والموضع الثاني في الاتحاد؛ فقد اتفقوا على القول به وقالوا: إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان؛ طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية.

ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم: إنه إذاً اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتاً هما ذاتاً واحدة؛ وهم اليعقوبية. وقال الباقون وهم النسطورية: لا بل اتحدا مشيئةً؛ على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر. ونحن نفسد كلامهم في الموضعين جميعاً بعون الله تعالى.

Teslîs konusunda onlara söylenecek söz şu şekildedir: "Allah Teâlâ bir cevher, üç uknûmdur" sözünüz açıkça çelişkilidir. Çünkü bir şey hakkında "O birdir" sözümüz, onun parçalara ve cüz'lere ayrılmayan bir oluşunu gerektirir. "Üçtür" sözümüz ise onun cüz'lere ayrılmasını gerektirir. "O, hem bir hem de üç uknûmdur" dediğinizde, buradaki çelişki, bir şey hakkında: "O, hem mevcut hem ma'dûmdur veya hem kadîm hem de hâdistir" demek gibi olur.

Şu da var ki, Allah Teâlâ cevher değildir. Çünkü cevher olsaydı, hâdis olurdu. Böylece kıdem sâbit olmuş ve onların "tek cevher, üç uknûmdur" sözleri çürütülmüş oldu. Ayrıca Allah Teâlâ hakkında "O, bir cevher, üç uknûmdur" denilmesi câiz olsaydı, O'nun hakkında şöyle denilmesi câiz olurdu: O, hem bir kâdir hem de üç kâdirdir, hem bir âlim hem de üç âlimdir, hem bir diri hem de üç diridir. "Bir kâdir üç kâdir; bir âlim üç âlim nasıl oluyor?" dediklerinde deriz ki: tıpkı bir şeyin üç şey olduğu gibi. Onların birinin akıldaki uzaklığı ancak diğerinin uzaklığı kadardır. Böylece bu konuda söylediklerinin çelişkisi ortaya çıkmaktadır.

Eğer denirse ki: Cüz' ve parçalara sahip olduğu halde bir insan; hücre ve odaları kapsadığı halde bir daire; birçok rakamı kapsadığı halde tek rakam olarak "on" demiyor musunuz? Bu sözünüz çelişkili olmuyor. "Bir cevher, üç uknûm sözümüz niçin câiz ve çelişkisiz olmasın?

Ona, bunların aynı şey olmadığı söylenir. Çünkü bu sözlerin hepsi cümel (cins ismi) kâbilindendir. Söz gelimi "Tek insan" sözümüzden maksat, onun insan cinsi olarak tek olduğudur. Çünkü o, bu yönüyle tek şeydir. Allah hakkında söylediklerinizin aksine tek ev, tek on dediğimizde de durum aynıdır. Çünkü bu durumda onu realitede hem bir şey, hem de üç şey kılmış oluyorsunuz. Zikrettiğimiz yönden çelişkiye düşmüş olmanız gerekir.

Ayrıca onlara "uknûmlarla neyi kastediyorsunuz?" diye sorulur.

"Baba uknûmu ile Allah'ın zâtını kastediyoruz" derlerse, deriz ki, akla aykırı ve yanlış olmasına rağmen kabul edelim ki bu uknûm ile Allah'ın zâtını kastettiniz, diğer iki uknûmla neyi kastedeceksiniz?

"Bunlarla Allah Teâlâ'ya mütekellim ve hay olması gibi uygun düşen sıfatları nisbet etmeyi kastederiz." derlerse, cevap olarak deriz ki: Hay için, hay olması dolayısıyla bir durum gerekmekle beraber, mütekellim için böyle bir hal söz konusu değildir. Yerinde açıklandığı gibi onunla ancak kelâmın fâili olduğu kastedilebilir.

أما الكلام عليهم في التثليث فهو أن يقال: إن قولكم: إنه تعالى جوهرٌ واحد ثلاثة أقانيم، مناقضة ظاهرة لأن قولنا في الشيء: إنه واحد، يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا: ثلاثة، يقتضي أنه متجزئ، وإذا قلتم: إنه واحد ثلاثة أقانيم، كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء: إنه موجودٌ معدوم، أو قديمٌ محدث.

وعلى أنه تعالى ليس بجوهر؛ إذ لو كان جوهراً لكان محدثاً وقد ثبت قدمه، ففسد قولهم: إنه جوهرٌ واحد ثلاثة أقانيم. وبعد، فلو جاز في الله تعالى أن يقال: إنه جوهرٌ واحد ثلاثة أقانيم، لجاز أن يقال: إنه قادرٌ واحد ثلاثة قادرين، وعالمٌ واحد ثلاثة عالمين، وحيٌّ واحد ثلاثة أحياء ومتى قالوا: كيف يكون قادراً واحد ثلاثة قادرين، وعالمٌ واحد ثلاثة عالمين؟ قلنا: كما يكون شيء واحداً ثلاثة أشياء، فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر، فقد ظهر تناقض ما يقولونه في ذلك.

فإن قيل: ألستم تقولون: إنسانٌ واحد وإن كان ذا أجزاءٍ وأبعاض، ودارٌ واحدة وإن اشتملت على بيوت وأروقة، وعشرة واحدة وإن اشتملت على آحادٍ كثيرة ثم لا يتناقض كلامكم، فهلاّ جاز أن نقول: جوهرٌ واحد ثلاثة أقانيم، ولا يتناقض كلامنا أيضاً؟

قيل له: ولا سواء؛ لأن هذه الأسماء كلها من أسماء الجمل. فالغرض بقولنا: إنسانٌ واحد، أنه واحدٌ من جملة الناس لأنه شيءٌ واحد، وكذلك إذا قلنا: دارٌ واحدة وعشرة واحدة، بخلاف ما تقولونه في القديم تعالى فإنكم تجعلونه شيئاً واحداً في الحقيقة، ثلاثة أشياء في الحقيقة، فيلزمكم التناقض من الوجه الذي ذكرنا.

ثم يقال لهم: ما تعنون بهذه الأقانيم؟

فإن قالوا: نعني بأقنوم الأب ذات أحياء قلنا: هب أنكم رجعتهم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى على بعد هذه العبارة وفسادها، فإلى ماذا ترجعون بالأقنومين الآخرين؟

فإن قالوا: نرجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى وهو كونه متكلماً حياً. قلنا: إن الحي وإن كان له بكونه حياً حال، فليس له بكونه متكلماً حال وإنما المرجع به إلى أنه فاعلٌ للكلام على ما هو مبين في موضعه.

Şu da var ki, sıfatların sayılarının artması ile zâtın sayısı artmaz. Bir cevher mütehayyiz, mevcut ve bir cihette bulunan şeklinde nitelense de, bu vasıfların çoğalması ile onun kendisi çoğalmaz ve o tek olmaktan çıkmaz. Dolayısıyla sıfatların sayısının çoğalması ile Allah'ın zâtının çoğalmasını nasıl gerekli kıldınız ve O'nu niçin bir veya üç olarak nitelediniz?

Sonra bu yol size, Allah'ın sıfatlarının artması ile uknûmların sayısını arttırma zorunluluğu getirir. Kâdir, âlim, müdrik, mürîd ve kârih olma ile O'na dördüncü, beşinci, hatta sekiz, dokuz uknûm kabul etme zorunluluğunuz gerekli olabilir. Halbuki bunun yanlış olduğu bilinmektedir.

Böylece her ne kadar uknûmları sıfatlara dayandırıyor ve "biz onlarla hayat, kelâm gibi kadîm mânaları kastediyoruz" diyorlarsa da, temânu' delili ve Küllâbiyye'ye karşı ortaya koyduklarımızla bu görüşlerinin yanlış olduğu ortaya çıktı.

Bil ki, Hıristiyanların görüşlerinin yorumlanabileceği en yakın görüş, bu vecihtir. Bu nedenle de üstadlarımız buradan hareketle Küllâbiyye ile bu topluluk (Hıristiyanlar) arasında benzerliğin olduğunu dile getirdiler.

Rivâyet edilir ki, Mu'tezile üstadlarından olan Ebû Mecâlid[244] günlerden bir gün İbn Küllâb[245] ile bir araya gelir ve ona şöyle der: Sana biri Farsça "tu merdî", diğeri ise "sen adamsın" diyen biri hakkında ne söylüyorsun? Seni niteleme konusunda sadece ifade (lafız) yönünden mi ihtilâf ettiler? "Hayır" derse, ona "senin düşünme biçimin Hıristiyanlarla paraleldir" denir. Çünkü onlar, Allah'ın tek cevher ve üç uknûmdan oluştuğunu söylüyorlar ve bununla ezelî hayatı ve ezelî kelâmla konuşucu olmayı kastediyorlar. Aranızda sadece ifâde (lafız) yönünden ihtilâf bulunmaktadır.

Hıristiyanlara denir ki: Sizin tek uknûmla yetinmeniz gerekir. Çünkü bu uknûmlar kıdemde ortak olduklarında, birbirlerine misil olmaları ve zâtlarına ait olan hususlarda biri diğerinin yerini alması; bu durumda da birinin diğerine muhtaç olmaktan çıkması gerekir. Ayrıca onlara: "Allah Teâlâ bir cevher ve bir uknûmdur." denilir. Nitekim bunu Küllâbiyye hakkında söyleyerek dedik ki: Bu mânalardan, diğerlerini değil sadece bir mânayı isbat etmeniz gerekir. Zira kıdemde ortak olmaları sebebiyle birbirlerine muhtaç olmamaları gerekir. Teslîs hakkındaki söz de buna göre cereyan eder.

على أن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافه؛ فإن الجوهر الواحد وإن كان موصوفاً بكونه جوهراً ومتحيزاً وموجوداً وكائناً في جهة، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً، فكيف أوجبتم تعدد الله لتعدد أوصافه، ولم جعلتموه واحد أو ثلاثة؟

وبعد، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا في عدد الأقانيم بعدد صفاته ﷻ وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً، وأقنوماً بكونه عالماً، وآخر بكونه مدركاً، ورابعاً وخامساً بكون مريداً وكارهاً حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة، وقد عرف فساده.

هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات؛ وإن قالوا: إنا إنما نرجع بها إلى معانٍ قديمة هي الحياة والكلمة، فقد فسدت مقالتهم بدلالة التمانع، وبما أوردنا على الكلابية.

واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه، وعلى هذا جعل شيوخنا رحمهم الله هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلابية وبين القوم.

فقد حُكي أن أبا مجالد، وكان من شيوخ العدل، اجتمع مع ابن كلاب يوماً من الأيام فقال له: ما تقول في رجلٍ قال لك بالفارسية: تومردي، وقال الآخر: أنت رجل، هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة؟ فقال: لا، فقال: فكذا سبيلك مع النصارى؛ لأنهم يقولون إنه تعالى جوهرٌ واحد ثلاثة أقانيم، يعنون بها الحياة الأزلية ومتكلم بكلامٍ أزلي، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة.

ويقال لهؤلاء النصارى: يلزمكم أن تقتصروا على أقنومٍ واحد؛ لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت في القدم فلا بد من تماثلها، ولا بد من أن يسد بعضها مسد البعض فيما يرجع إلى ذاتها، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، حتى يقال: إنه تعالى جوهرٌ واحد وأقنومٌ واحد على ما نقوله للكلابية: إنه يلزمكم أن تقتصروا على إثبات معنىً من هذه المعاني، وأن لا تثبتوا سواه لأن به يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها في القدم. فعلى هذا يجري الكلام في التثليث.

İttihâd konusuna gelince, bu hususta öncelikle onun ne olduğunu açıklamamız gerekmektedir.

Bil ki, ittihâd lügatte vahdet kelimesinin iftial babına sokulmuş hâlidir. Zira onlar, iki şeyin bir şey haline geldiğine inandıklarında 'o ikisi ittihâd etti' dediler. İki şeyin bir şey olması imkânsız olmakla beraber, onlar bunun doğru olduğuna inandıkları zaman tesmiyede hata etmiş olmadılar. Onların hatası, tıpkı putlara "ilâhlar" demelerinde söylediğimiz gibi, mânadadır. Bu, isimlerin itikadlarına tâbi olmasından dolayıdır.

Bunu bildiğinde, şunu da bil ki; onlar ittihâdda iftifâk etseler de, onun keyfiyetinde ihtilâf etmektedirler. Kimisi Nestûrîlerde olduğu gibi meşîet cihetinden ittihâdı iddia etmektedir. Kimisi de Ya'kûbîlerde olduğu gibi zât cihetinden ittihâdı ileri sürmektedir.

Söze Nestûrîlerle başlayarak diyoruz ki: Allah Teâlâ'nın meşîet cihetinden Mesîh'le ittihâd ettiği sözünüzle ya Allah Teâlâ'nın Mesîh'in iradesi ile mürîd olduğunu, Mesîh'in Allah Teâlâ'nın mahalsiz olan iradesiyle irade ettiğini ya da onunla Allah ve Mesîh'in iradede hiç ihtilâf etmediklerini, aksine birinin dilediğini muhakkak diğerinin de irade ettiğini kastediyorsunuz. Bu şıkların hangisini kastederseniz edin, o yanlıştır.

Birinciye gelince, zira Allah Teâlâ'nın, Mesîh'in iradesi ile irade etmesi câiz olsaydı, diğer peygamberlerin iradeleri ile de irade etmesi câiz olurdu. Bu da Mesîh'i kendisi için kullanılan ittihâd ve nübüvvet meziyetinden uzaklaştırır.

Ayrıca Allah'ın, Mesîh'teki irade ile mürîd olması câiz olsaydı, Hz. İbrâhim'deki kerâhetle de kârih olması gerekirdi. Çünkü bunların birinin akla uzaklığı diğerinin uzaklığı gibidir. Bütün bunlar da Allah'ın birbirine zıd sıfatlara sahip olmasını gerektirir. Bu ise muhâldir.

İkinciye gelince, Zira irade başkası için bir hâli, sadece ona ait olduğu durumda gerektirir. Mesîh'in özelliği ise hulûl yoluyladır. Dolayısıyla iradenin ona hulûl etmesi ile değil, başkasına ait bir irade ile mürîd olmasının imkânsızlığındandır. Bu durumda ona ait bir şey olmadığı halde, bir mahalde bulunmayan irade ile mürîd nasıl oluyor?

وأما الكلام في الاتحاد، فالأصل فيه أن نبين حقيقته أولا.

اعلم أن الاتحاد في اللغة افتعالٌ من الوحدة؛ لأنهم متى اعتقدوا في الشيئين أنهما صارا شيئاً واحداً يقولون: إنهما اتحدا. والشيئان وإن استحال أن يصيرا شيئاً واحداً، إلا أنهم إذا اعتقدوا صحته لم يكونوا مخطئين في التسمية، وإنما خطؤهم في المعنى على مثل ما نقوله في تسميتهم للأصنام آلهة؛ وهذا لأن الأسامي تتبع اعتقادهم.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنهم وإن اتفقوا في الاتحاد اختلفوا في كيفيته، فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية، ومنهم من قال: إنه من جهة الذات وهم اليعقوبية.

ونحن نبدأ بالكلام على النساطرة فنقول: قولكم: إنه تعالى اتحد بالمسيح من حيث المشيئة، لا يخلو؛ إما أن تريدوا به أنه تعالى مريدٌ بإرادة المسيح، وأن المسيح يريد بإرادة الله تعالى الموجودة لا في محل، أو تريدوا به أنهما لا يختلفان في الإرادة، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريده صاحبه، وأي هذه الوجوه أردتم فهو فاسد.

أما الأول فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنها موجودةٌ في قلبه لجاز أن يريد بإرادةٍ موجودة في قلب غيره من الأنبياء، وذلك يخرج المسيح من أن يتبين له مزية الاتحاد والنبوة.

وبعد، فلو جاز أن يريد بإرادة في المسيح لجاز أن يكره بكراهة في إبراهيم عليه السلام؛ لأن بعد أحدهما في العقل كبعد الآخر، وذلك يقتضي أن يكون حاصلاً على صفاتٍ متضادة، وذلك مستحيل.

وأما الثاني فلأن الإرادة لا توجب للغير حالاً إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول، حتى يستحيل أن يريد بإرادةٍ في قلب غيره، لا لوجهٍ سوى أنها لم تحله، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا في محل ولا اختصاص لها به.

Üçüncüsüne gelince, Allah Teâlâ Mesîh'in asla bilmediği, inanmadığı, zannetmediği ve hatırına bile gelmeyen şeyleri irade edebilir. Aynı şekilde Mesîh yeme, içme vb. mübahlarda olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın irade etmediği şeyleri irade etmektedir. Böylece meşîet cihetinden ittihâdı iddia ettiklerinde Nestûrîlerin sözlerinin yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Ya'kûbîlere gelince, zât cihetinden ittihâdı ileri sürdüklerinde onlara karşı söylenecek olan söz şudur: Bundan maksat şu üç şıktan birisidir: Ya Allah'ın zâtı ile Mesîh'in zâtının bir varlık oluşturdukları kastedilir. Ya onların birbirlerine komşu oldukları ve yan yana olmaktan dolayı aralarında bir ittihâdın oluştuğu murâd edilir ya da Allah Teâlâ'nın Mesîh'e hulûl ettiği ve bu yolla ittihâdın gerçekleştiği ifade edilir.

Bu şıkların hepsi bâtıldır.

Birincisine gelince, çünkü iki şey eğer bir şeye dönüşseydi, zâtın, zâtî sıfatlardan ayrı olması veya bir zâtın nefse ait zıd sıfatlara sahip olması gerekirdi. Halbuki bu imkânsızdır.

İkinciye gelince, yan yana olmak, mekânda yer tutmanın gereği olarak cevherler için mümkündür. Nitekim araz ve ma'dûm için yan yana olmak imkânsız değildir. Allah Teâlâ için de durum aynıdır. Çünkü O'nun mekânda yer tutması kendisi için câiz değildir. Buna rağmen, yan yana olma ittihâdı gerektirmez. Zira iki cevher yan yana olmalarına rağmen, iki ayrı cevher olmaktan çıkmazlar ve tek cevhere dönüşmezler.

Hulûle gelince, onunla başkasının yanında var olma kastedilir. Başkası ise mekânda yer tutmaktadır. Bu durum Allah Teâlâ için imkânsızdır. Çünkü mekânda yer tutma, hudûs sebebiyle gerekir ve bu da arazlar kâbilinden olmayı gerektirir. Bu ise muhâldir.

Böylece Hırıstiyanların hem ittihâd hem de teslîs konusunda söylediklerinin yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

وأما الثالث فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلاً، وكذلك المسيح يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات، ففسد كلام النسطورية إذا قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة.

وأما اليعقوبية فالكلام عليهم إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات، هو أن يقال لهم: لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوهٍ ثلاثة؛ فإما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتاً واحدة، أو يراد به أنهما تجاورا، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة، أو يراد به أنه تعالى حلّ بالمسيح، فاتحد به على هذا السبيل.

والأقسام كلها باطلة.

أما الأول فلأن الشيئين لو صارا شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل.

وأما الثاني فلأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيز. ألا ترى أن العرض والمعدوم لما استحال عليهما التحيز استحال عليهما المجاورة، فكذلك سبيل القديم تعالى؛ لأن التحيز مستحيلٌ عليه، وعلى أن المجاورة لا تقتضي الاتحاد، فإن الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين، ولا يصيران جوهراً واحداً.

وأما الحلول فالمرجع به إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث، ويقتضي أن يكون من قبيل هذه الأعراض وذلك محال.

وقد ثبت فساد ما يقوله النصارى في الاتحاد والتثليث جميعاً.

Onları ittihâda kail olmaya sürükleyen Hz. Îsâ'da ölüleri diriltme, dilsizi konuşturma, abraşı (alaca hastalığına müptelâ olmuş olanı) iyileştirme gibi, insanın kudreti dâhilinde bulunmayan bir takım mûcizelerin zuhûr ettiğini görmeleri ve bunun sonucunda Hz. Îsâ'nın değiştiğini ve beşer tabiatından (Nâsûtî tabiat) çıkarak, ilâh tabiatına (lâhûtî tabiat) büründüğünü zannetmeleridir. Bu, onların "Allah Teâlâ'nın İbrâhim, Mûsâ ve bunlar dışındaki diğer peygamberlerle de ittihâd ettiğini" söylemelerini gerektirir. Zira onlardan da insan kudreti dâhilinde olmayan mûcizeler zuhur etmiştir. Halbuki bunu söylemiyorlar. Bu nedenle bunları Mesîh hakkında da söylememeleri gerekir. Eğer kalbleri körelmemiş olsa ve mûcizelerin durumunu bilselerdi, bunların Allah tarafından olduklarını, peygamberleri onlarla desteklemek için ellerinde onları izhâr ettirdiğini bilirlerdi. Tevhid konularında söz bu şekilde devam edip gider.

والذي أداهم إلى القول بالاتحاد هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القدر، نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك، فظنوا أنه لا بد من أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتية إلى الطبيعة اللاهوتية، وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحدٌ بالأنبياء كلهم، كإبراهم وموسى وغيرهما عليهم السلام، فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التي لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة، والقوم لا يقولون بذلك، فيجب أن لا يقولوا في المسيح أيضاً. ولولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات، وإلا لعلموا أنها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها. فعلى هذا يجري الكلام في مسائل التوحيد.

NOTLAR

1 **"Beş esas"** anlamına gelen "el-Usûlü'l-hamse", Mu'tezile'nin temel prensiplerini teşkil etmektedir. Bunlar: Tevhid, adâlet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-va'îd, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker başlıklarından oluşmaktadır. Bu eser, söz konusu esasların şerh ve açıklaması mâhiyetindedir.

2 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî *el-İrşâd* adlı eserinde âkil bâliğ olan kişiye vâcip olan ilk şeyin "âlemin hudûsünü bilmeye götüren sahih nazara (akıl yürütme) yönelme" olduğunu kaydetmektedir. Bkz. *Kitâbü'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu ve dğr., Ankara 2010, s. 23.

3 Kādî Abdülcebbâr, vâcibi "kulun şer'an yerine getirmek durumunda olduğu fiil" anlamında kullanmaktadır. Bu, usûl-i fıkıhta mükellefin fiillerine ilişkin ayırımdaki "farz" kavramının karşılığıdır.

4 **Mülce'.** Zorlanan, bir işi yapmaya mecbûr edilen, yapıp ettiklerini kendi istek ve iradesiyle değil de, dış faktörlerin etkisiyle yapan kimse demektir. Cebriyye'nin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı, onları yapan kişiyi fiillerinin fâili değil, konusu hâline getirdiği için **mülce'** olarak adlandırılır.

5 Hüsün ve kubuh (iyi ve kötü) kavramlarının ne oldukları Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışmalı bir konudur. Mu'tezile'ye göre iyi ve kötü aslî olup onlar hakkında şeriat karar vermeden önce de iyi ve kötü kötüdürler. Bu nedenle iyi ve kötüyü, şeriatın hükmü yokken de insan, aklı ile bilebilir. Dolayısıyla fetret ehli konumunda bulunan insanlar, bunlardan dolayı sorumlu tutulabilir. Ehl-i Sünnet ise bu konuda iki farklı görüş ortaya koymuş olup, Eş'arîlere göre iyi ve kötü şeriatın iyi ve kötü olarak nitelediği şeylerdir. Dolayısıyla şeriatın hükmü belli olmadan bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmedilemez, doğal olarak âhirette de sorumlu tutulamaz. Matüridîlere göre ise şeriatın hükmünden önce de iyi ve kötü bulunmakta olup (aslî), biz onların iyi veya kötü olduklarını bilebiliriz ancak bu bilgimiz şer'î bir hüküm, dolayısıyla uhrevî sorumluluk doğurmaz. Bu nedenle fetret ehli âhirette sadece Allah'a iman ile sorumlu tutulurlar; haram ve helâllerden ise sorumlu değildirler. Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA,* XIX, 59-63.

6 **Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî** (ö. 303/916), Basra Mu'tezilesi'nin reislerinden olup, Eş'arî mezhebinin kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin üvey babasıdır. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Yûsuf Şevki Yavuz, "el-Cübbâî Ebû Ali", *DİA*, VIII, 99-102.

7 **Ebû Hâşim el-Cübbâî** (ö. 321/933), Mu'tezile'nin Behşemiyye kolunun reisi, ünlü Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, X, 146-147.

8 el-Bakara 2/280.

9 en-Neml 27/35.

10 **el-Müsekkib el-Abdî'**nin asıl adı Âiz b. Muhsan Sa'bele olup kendisini bir beytinde "Müsekkib" diye isimlendirmiştir. Mümezzik ise, onun yeğeni olup bunun da asıl adı Şe's b. Nehâr'dır. Bkz. *Tabakatu fuhûli'ş-şuarâ*, thk. Mah-

mûd Şâkir, s. 229, 232; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, Beyrut 1972, s. 62.

11 **el-Fek'asî, Cüreyc b. Eşyem.** Câhiliye şairlerinden olup Benî Esed Oğullarından el-Hâris kabilesine mensuptur. Aynı nisbede Abbâsîler döneminde yaşamış Muhammed b. Abdülmelik el-Fek'asî (ö. 210/825) adlı bir şair daha bulunmaktadır. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, II, 118; VI, 248.

12 Âl-i İmrân 3/77.

13 Mâlik b. Enes, *Muvatta,* "Libâs", 5.

14 el-Ğâşiye 88/17.

15 Kādî Abdülcebbâr'ın Usûl-i fıkha dâir eseridir; Öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından *el-Mu'temed* adıyla şerh edilmiştir. Bkz. *Metin Yurdagür,* "Kādî Abdülcebbâr"*, DİA*, XXIV, 104; Ahmet Akgündüz, "el-Mu'temed", *DİA,* XXXI, 387.

16 **Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf** (ö. 325/849-850), Mu'tezile'nin Basra ekolünün kurucularındandır. Hakkında geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 330-332.

17 el-En'âm 6/119

18 İlmin tanımı ve kısımları konusunda Mu'tezilîler iki gruba ayrılmışlardır. Câhız ve Esvârî'nin temsil ettiği birinci gruba göre, insan bilgileri zaruridir. Dolayısıyla ilim onda, irade ve kazanımı olmaksızın gerçekleşen bir olgudur. Kādî Abdülcebbâr'ın öncülüğünü yaptığı ikinci görüşe göre ise insan bilgisi kazanılmış (mükteseb) olup "nefsin sükûnunu, göğsün ferahlamasını ve kalbin tatminini sağlayan şeydir.

19 Daha önce ifade edildiği gibi ilmin tanımı ve kısımları konusunda Mu'tezilî kelâmcılar arasında ihtilâf söz konusudur. İlim, Câhız ve Esvârî gibi Mu'tezilîlere göre zorunlu, Kādî Abdülcebbâr'a göre ise kesbîdir.

20 **Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız** (ö. 255/869), Basra Mu'tezilesi kelâmcılarından ve Arab edebiyatının en büyük nesir yazarlarından biri. Hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz", *DİA,* VII, 20-24.

21 **Ebû Ali el-Esvârî, Amr b. Fâid** (ö. 240/854), Basra Mu'tezilesi bilginlerinden ve altıncı tabaka ricâlindendir. Hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Ali el-Esvârî", *DİA*, II, 391-392.

22 **Ashâbü'l-ma'ârif**: Allah Teâlâ'nın nazar ve istidlâlle değil, zorunlu olarak bilindiğini savunanların görüşüdür. Ünlü Mu'tezilî âlimler Ebû Ali el-Esvârî ve Câhız bu görüşü savunmaktadırlar. Bunlara göre inkârcılar ya hakikat karşısında direnen inatçı kimseler; ya da gerçeği bilmekle beraber taassuptan dolayı bir türlü hakikati kabul etmeyen kişilerdir.

23 **Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî** (ö. 319/931). Kabilesine nisbetle Ka'bî, doğduğu şehir dolayısıyla Belhî olarak anılan ünlü Mu'tezile bilgini. Geniş bilgi için bkz. Adil Bebek, "Ka'bî", *DİA*, XXIV, 27.

24 **Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî** (ö. 301/913-914). Adı ilhâd kavramıyla özdeşleşmiş olan, müfrit Şiîliği ve mülhidce fikirleriyle tanınan kelâm âlimi ve filozof. Hakkında detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, XXI, 179-184.

25 **Ebû Îsâ el-Verrâk Muhammed b. Hârûn** (ö. 248/862). Bağdat Mu'tezilîlerinden olup daha sonra onlardan ayrılarak mülhid olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber hakkındaki olumsuz söz, görüş ve tavırları tepki toplamıştır. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, VII. 128.

26 ez-Zuhruf 43/78.

27 el-Mâide 5/103.

28 Sâd 38/24.

29 Hûd 11/40.

30 Sebe' 34/13.

31 Bu beyit, Hayberli Cahiliye şairlerinden divân sahibi Semuel b. Yahya (ö. 570)'ya aittir. Bkz. Zirikli, el-A'lâm, III, 140.

32 **Ali b. Ebî Tâlib** (ö. 40/661). Hz. Peygamber'in damadı, amcasının oğlu ve Hulefâ-i Râşidîn'in dördüncüsüdür. Geniş bilgi için bkz. Edhem Ruhi Fığlalı, "Ali", *DİA*, II, 371-374.

33 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 278, 375.

34 el-Enbiyâ 21/7.

35 Mârifetullah konusunda akıl yürütmenin vâcip oluşu Kādî Abdülcebbârâ göre çok önemlidir. Çünkü teklifin esası ona dayanmaktadır. Ona göre akıl yürütme gibi mârifet de kula ait bir fiildir. Allah Teâlâ'nın bu ikisinden biri ile kulu mükellef tutması mümkündür. Geniş bilgi için bkz. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 113.

36 **Ashâbu'l-ma'ârif**. Câhız, Ebû Ali el-Esvârî gibi insan bilgilerinin zorunlu olduğunu iddia eden mütekellimlere verilen addır.

37 **İlham ehli**, insana ait bilgilerin, ona kendi dışından bir tür sezgi şeklinde gönderildiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle nazar ve istidlâlin vâcip olduğu görüşünü kabul etmemektedirler.

38 **Tab'u'l-mahal görüşü**. Bilgilerin, onların mahalli olan kalbe/beyne nazar anında yerleştirildiklerini savunan görüştür. Bu görüşü savunanlara göre bilgiler nazar anında zihne yerleştirildiklerinden bilgi edinmek için akıl yürütmeye gerek yoktur.

39 **Hâtır.** Aklına gelmek, içine doğmak anlamına gelen hutur kökünden türemiş olup "İrade dışı olarak insanın zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler" için kullanılan bir terimdir.

40 **Ebû İshâk İbrahim b. Ayyâş el-Basrî**, onuncu tabaka Mu'tezilîlerinden olup Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencisi ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin de hocası olmuştur. İki değerli Aristo mantığındaki "üçüncü hâlin imkânsızlığı" prensibine karşı çıkarak, çok değerli düşünce tarzını savunmaktadır.
Zühd ve takvası ile de tanınan Ebû İshak'ın Hz. Hasan ve Hüseyin'in imâmetleri konusunda eseri bulunmaktadır. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, Haydarâbâd 1316, s. 4-5, 63-64.

41 en-Nahl 16/50.

42 **Şehâdeteyn.** Eşhedü enlâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden Resûlullah (Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed aleyhisselâm'ın onun elçisi olduğuna tanıklık ederim) ibaresinden oluşmaktadır. Burada biri Allah'a ve diğeri de Hz. Muhammed'e olmak üzere iki şehadet dile getirilmektedir. Bu nedenle söz konusu ibareye Kelime-i şehâdeteyn adı verilmiştir.

43 el-İsrâ 17/29.

44 **Cebr.** İnsan fiillerinin oluşumunda, ona konu olan kişinin herhangi bir etkisinin bulunmadığını, fiillerin takdiri, tercihi ve yaratılmasının tamamen Allah'a ait olduğunu iddia eden mezhebin görüşü olup bu görüşü savunanlara Cebriyye adı verilmektedir. Bunlar kulun fiillerinde insanın kesbini savunan Ehl-i Sünnet'e ve fiilleri insana ait kılan (tefvîz) Mu'tezile'ye karşı çıkmaktadırlar.

45 en-Nahl 16/53.

46 en-Nahl 16/18.

47 **Küllâbiyye.** Abdullah b. Sa'd b. Küllâb el-Basrî'nin (ö. 240/854) görüşlerini benimseyenler demektir. İbn Küllâb, başlangıçta Selef içinde yer alırken, bu metodun yetersizliği kanaatine ulaşarak Allah'a sıfat nisbet etme, halku'l-Kur'an gibi konularda Seleften uzaklaşarak yeni bir yol takip etmiştir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, XX, 156-157.

48 Klasik kelam teorisine göre Allah dışındaki varlıklar (mevcûdât) cevher ve araz adı verilen unsurlardan oluşmaktadır. Cevherler, varlıkların yapı taşı olan unsurlardır. Arazlar ise onları niteleyen, şekil ve konumlarını belirleyen vasıflardır. Arazlar hâl, cevherler mahaldir. Arazlar sürekli değil, geçicidirler. Kelâm âlimleri arazların bu özelliğinden hareketle mevcûdâtın yaratılmış, dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Bu yaratıcı ezelî ve ebedî olan Allah Teâlâ'dır.

49 **"Hudûs delili"** olarak isimlendirilen bu delili Kelâm ilminde ilk olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve arkadaşları kullanmışlardır. Bu delile göre: 1. Cisimlerin hareket, sükûn gibi arazları vardır. 2. Arazlar yaratılmıştır. 3. Cisimler söz konusu arazlardan ayrılmazlar. 4. Yaratılmış bulunan arazlardan ayrılmayan cevherler de yaratılmıştır. Bu durumda cisimlerin var olması için bir yaratıcıya ihtiyaç vardır ki o da Allah Teâlâ'dır.

50 **Ebû Bekr el-Esam** (ö.200/816)**.** Basra Mu'tezile'sine bağlı kelâm âlimlerindendir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Bekr el-Esam", *DİA*, XI, 353-355.

51 **Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid.** Duyular ötesine ait bir şey hakkında, duyular dâhilinde bulunan diğer bir şeye benzetme yapmak sûretiyle hüküm verme yöntemidir. Bu yöntem "delâletü'ş-şâhid ale'l-gâib" şeklinde de ifade edilir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2010, s. 188.

52 *el-Muhît*. Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muhît* şeklinde başlayan iki eseri bulunup birincisi *el-Muhît fi't-tefsîr* adında hacimli tefsiridir. Bu eser günümüze gelmemiştir. İkincisi ise *el-Muhît bi't-teklîf* adını taşımaktadır. Kādî bu eseri öğrencilerine imlâ yoluyla takrir etmiş ve öğrencilerinden İbn Metteveyh onu *el-Mecmûa fi'l-Muhît bi't-teklîf* adıyla şerh etmiştir. Söz konusu eserin birinci cildi Ömer es-Seyyid Azmi ve Jean Jozef Houben tarafından Kādî Abdülcebbâr'a nisbet edilerek neşredilmiştir (Beyrut 1965). İkinci cildi ise Daniel Gimaret ve Jean Jozef Houben tarafından asıl müellifi olan İbn Metteveyh'e nisbet edilerek neşredilmiştir (Beyrut 1986).

53 **Kümûn ve Zuhur Görüşü.** Mu'tezilî kelamcılardan İbrahim en-Nazzâm'a göre yaratılış tek fiil olarak (bir defada) gerçekleşmiş olup Allah âlemi ve içinde

mevcut olanları bir defada yaratmıştır. Ancak nesnelerin bir kısmı diğerlerinin içinde gizlenmiştir. Zamanla bu şeyler gizlendikleri yerlerden ortaya çıkacaklar (zuhûr)dır.

54 **Heyûlâ ashabı.** Bunlar Aristo ve ashabından oluşan filozoflar olup cisimlerin maddesini oluşturan heyûlânın kadîm olduğunu, dolayısıyla maddenin ezelî olduğunu iddia etmektedirler.

55 **Melâhide.** Mülhid kelimesinin çoğulu olup, Allah'ın varlığını ve birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek, dinî kuralları hafife almak sonucu dinden çıkan kişilere verilen addır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *age*., s. 148-149.

56 **İbnü'r-Râvendî.** Başlangıçta Mu'tezilî iken sonradan onlardan ayrılarak mülhid olmuş ve Mu'tezile'yi tenkid için *Fazîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserini yazmıştır. Kādî Abdülcebbâr, onun âhir ömründe bu görüşünden vazgeçerek tövbe ettiğini kaydetmektedir.

57 **Şübeh.** Sözlükte "benzemek ve benzerlik sebebiyle bir başka şeyle karışmak" anlamına gelen şübhe kelimesinin çoğuludur. Şüphe terimi kelâm literatüründe: "İki şeyin veya iki niteliğin birbirine benzemesinden doğan tereddüt ve kararsızlığı" ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Çeşitli konularda zaman zaman birbirine aykırı görüş serdeden kelâmcılar, muhaliflerinin ortaya koyduğu delilleri" şübhe" olarak nitelemişlerdir. Bu tabir Türkçe'ye "sözde delil" şeklinde tercüme edilebilir.

58 Âlemin kıdemini Aristo savunmakta olup, bazı İslâm filozofları da bu görüşü tekrar etmişlerdir. İmam Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde bu görüşü eleştirerek kıdem-i âleme kâil olmanın küfür olduğunu söylemiştir.

59 **Devir ve Teselsül.** "Dâirevî bir hareketle dönmek, bir şeyin kısa veya uzun hareketten sonra ilk durumuna dönmesi" mânalarına gelir. Terim olarak "mümkin iki varlıktan her birinin ötekinin var olması için illet teşkil etmesi" diye tanımlanır. Teselsül ise "art arda olmak, art arda gelmek" anlamına gelip terim olarak "nesne ve olayların birbirinin illeti olarak geriye doğru nihayetsiz devam etmesi" demektir. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 70.

60 **Ebû Bekir Muhammed Zekeriyyâ er-Râzî** (ö. 313/925)**.** İslâm dünyasının ünlü tabip-filozoflarındandır. Kādî Abdülcebbâr ile çağdaş olan bu zât, yaratıcı bir Tanrıya inandığı halde Peygamberliği ve dini kabul etmeyen deist bir felsefeye sahiptir. Eserde bu zât, "Mütetabbib (hekim taslağı)" şeklinde nitelenmiştir. bkz. Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXIV, 479-485.

61 **Tab'.** Âlemin oluşumunun ve onda olup bitenlerin fâil-i muhtâr olan Allah'ın irade ve yaratması ile değil de, zorunlu olarak gerçekleştiği görüşüne denilir. Ashâb-ı heyûlâ ve onlardan naklen de bazı İslâm filozofları bu görüşü savunmaktadırlar. Bunlara Ehl-i tabâi' de denilmektedir.

62 İslâm filozoflarına göre âlem felek ve akıllardan, canlılar da beden ve nefslerden oluşmaktadır. İlk varlık sudur yoluyla Allah'tan çıkmış olup "birden ancak bir çıkar" varsayımı gereği bir alttaki bir üstekinden sadır olarak dokuz felek ve on akıl oluşmuştur. Canlılar da varlıkla-

rını oluşturan beden (heykel) ve nefsten meydana gelmektedirler. Bu teori Allah Teâlâ'nın "doğrudan yaratmasını" devre dışı bıraktığı için, kelâmcılar tarafından reddedilmiştir.

63 **Ashâb-ı nücûm.** Yeryüzündeki olayların yıldızların tertib ve idaresi sonucu meydana geldiği görüşünü savunanlara verilen addır. Bunlara göre insanlar gibi yıldızların da beden ve nefsi vardır. Dolayısıyla kendilerine bağlı varlıklar üzerinde tasarrufta bulunmaktadırlar. Batlamyus astronomisini ifade eden bu görüş modern astronomi tarafından reddedilmiş, ancak astroloji hâlinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

64 ***el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl.*** Kādî Abdülcebbâr'ın 20 ciltten oluşan kelâm konularını ele alan eseridir. 1962-1965 yılları arasında Kahire'de yayımlanmıştır.

65 ***Muhtasaru'l-hüsnâ.*** Kādî Abdülcebbâr'ın kelâm konularını Tevhid, Adl, Nübüvvât ve Şerâi' şeklinde dört esas üzerine kurgulayarak ele aldığı eseridir. Muhammed Amâra tarafından *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde yayımlanmıştır (Kahire 1971).

66 **Muattıla.** Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanlar, O'nun ezeli sıfatlarını inkâr edenler için kullanılan bir terimdir. Ayrıca tabiatın Allah'tan bağımsız olarak varlık kazanıp devam ettiğini söyleyenler anlamına gelir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.218-219.

67 **Dehriyye.** Zaman anlamına gelen "dehr"i her şeyin sebebi kabul edenlere verilen addır. Ayrıca materyalizm anlamına gelir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.68.

68 **Müşebbihe.** Allah Teâlâ'yı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten veya bu sonucu doğuracak inançları benimseyenlere verilen addır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.238.

69 **Mücbire.** İnsana ait fiillerin oluşmasında kulun seçim hürriyeti ve kudretinin bulunmadığını, tek fâilin Allah olduğunu savunanlar için kullanılan bir terimdir. Kādî, bu terim ile çoğu zaman Eş'arîleri kastetmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.55.

70 **Mürcie.** Büyük günah işleyenlerin mânevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyenler için kullanılan bir terimdir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.236-237.

71 **Hâvâric.** Hâricî kelimesinin çoğulu olup, dinî ve siyasî konularda aşırı görüşlere sahip olan bir fırkadır. İlk olarak Hz. Ali'ye hakem olayından sonra karşı çıkıp ondan ayrılanlar için kullanılmıştır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.119.

72 **İmâmiyye.** İmâmeti dinin esaslarından kabul eden Şiî fırkalarının ortak adı olup Şîa ve İsnâaşeriyye ile aynı anlamdadır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.153-154.

73 **Kâfir.** Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda Hz. Muhammed'i tasdik etmeyenler için kullanılan bir terimdir. Küfrü benimseyenlere kâfir denilir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.192.

74 **Fâsık.** Haktan sapan, Allah'ın emirlerine uymayan mümin veya kâfir anlamlarına gelir. Ehl-i Sünnet'e göre fâsık büyük günah işleyen mümindir.

Mu'tezile'ye göre ise fâsık, işlediği büyük günah sebebiyle mümin vasfını kaybeden kişidir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s.88.

75 **Muhti'.** Yanılan, hata eden anlamlarına gelir, küfür veya fıska neden olmayacak ölçüde işlenen hatalar için kullanılan bir terimdir. Musîb (isâbet eden) tabirinin zıddıdır.

76 Bütün kelâm âlimleri Allah'ın zâtının bir olduğu konusunda birleşmekle beraber, bu birliğin nasıl tahakkuk ettiği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Tartışmanın merkezinde ilâhî sıfatların mâhiyeti ve bunların Allah'ın zâtı ile ilişkisi bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre tevhid, Allah Teâlâ'nın her türlü noksan sıfattan tenzihi ve bütün kemal sıfatları ile tavsifi ile gerçekleşir. Dolayısıyla O'na verilen sıfatların hepsi ezelî sıfatlardır. Ebû Ali ve Kādî Abdülcebbâr'ın da içlerinde olduğu bazı Mu'tezilîlere göre Allah'ın sıfatları zâtının aynı olup O'na mâna olarak ezelî sıfat nisbet etmek teaddüd-i kudemâya neden olur. Bu ise tevhide aykırıdır. Ebû Hâşim'in öncülüğünü yaptığı bir grup Mu'tezilîye göre ise O'na nisbet edilen sıfatlar zâtının aynı veya mâna şeklinde olmayıp hâl tarzındadır. Bu duruma göre birinci grup Mu'tezilîler Allah'ın sübûtî sıfatlarının zâtının aynı, fiilî sıfatlarının hâdis ve zâtının gayrı olduğunu söylerlerken, Ehl-i Sünnet Allah'ın sıfatlarının kadîm fakat zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu savunmaktadır.

77 İnsan fiillerinin oluşmasında Allah'ın ve kulun rolünü içeren adl konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında önemli anlayış farklılığı bulunmaktadır. Mu'tezile, fiillerini tercihte insanı hür, Allah'ı da zulümden beri kılmak için, bunların oluşumunda asıl rolü insana vermeyi tercih etmiş, Allah'ın kulun maslahatına göre hareket etme durumunda olduğunu söylemiştir. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın mülkünde tasarruf sahibi olduğunu, dilediği gibi davrandığını söylemekte, kula sorumluluk yüklemek için de ona "kesb" hakkı tanımaktadır.

78 Beş esasta ittifak eden Mu'tezile, bunların detaylarında ihtilâfa düşmüştür. Bunun sonucunda Basra ve Bağdat olarak iki farklı ekol ortaya çıkmıştır. **Basra okulu**: Vâsıl b. Atâ, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrahim en-Nazzâm, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr gibi kelâmcılardan; **Bağdat okulu** ise: Bişr b. el-Mu'temir, İbn Ebî Duâd, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Ebü'l-Kasım el-Belhî gibi kelâmcılardan oluşmuştur.

79 Allah'ın iyilik yapana sevap vereceğinin bildirilmiş olmasına **va'd,** kötülük yapanı cezalandıracağının bildirilmiş olmasına da **va'îd** denilmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah, va'd ve va'îdinde sadık olduğundan, iyilik yapanı mutlaka ödüllendirecek, kötülük yapanı da –tövbe etmeksizin öldüğü takdirde- mutlaka cezalandıracaktır. Onun ödüllendirmesi, cennete, cezalandırması da cehenneme koyması şeklinde olacaktır. İlâhî adalet, herkese yaptığının karşılığını vermeyi gerektirir. Dolayısıyla ahirette günahların silinmesi anlamında bir şefaat söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet'e göre ise prensip olarak va'd ve va'îdin gereği olarak herkes yaptığının karşılığını görmekle beraber, şefaat haktır ve Allah'ın izin

verdiği kimseler günah işlemiş olanlara şefaatte bulunacaklardır.

80 el-İsrâ 17/29.

81 Kâf 50/29.

82 Bu esas, Mu'tezile'nin görüşünü ortaya koyma bakımından önemlidir. Mu'tezile bu esasa dayanarak büyük günah işleyenin Hâricîlerin iddia ettikleri gibi kâfir olmayacağını, ancak Ehl-i Sünnet'in söylediği gibi mümin de kalmayacağını, imandan çıkmış olacağını fakat küfre de girmeyeceğini, bu ikisi arasında bir yerde olacağını söylemektedir. Bunun fâsıklık olduğunu, böylece fâsıklığın "iki menzile arasında bir yer" olduğunu savunmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre ise âhirette insanlar iki kategoriye ayrılırlar, yani kâfir veya mümin sayılırlar. Bu ikisi arasında üçüncü bir kategori yoktur.

83 **el-Esmâ ve'l-ahkâm.** "İsimler ve hükümler" anlamına gelir. Sünnî âlimler bu başlığı, imân, küfür, fısk, nifak, habt gibi terimlerin anlamını açıklayan ve âhiret konularıyla bağlantılı bir tabir olarak kullanmışlardır. Mu'tezilî âlimler ise aynı tabiri, iman bakımından insanların konumunu temellendirmek üzere ortaya koydukları el-Menzile Beyne'l-menzileteyn esası karşılığında kullanmaktadırlar.

84 **Mürtekib-i kebîre.** Dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî cezâ öngörülen davranışları (kebîre/büyük günah) işleyen kişiler için kullanılan bir terimdir.

85 **Hasan el-Basrî** (ö. 110/728). Tâbiînin ileri gelenlerinden olup Medine'de doğmuş, ancak ömrünün büyük kısmını Basra'da geçirmiş ve bu nedenle de Basrî nisbesi ile anılmıştır. Tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve tasavvufta silsile kabul edilir. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, Tahsin Görgün, Ahmet Yücel ve Yusuf Şevki Yavuz, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, 291-306.

86 **Amr b. Ubeyd** (ö. 144/761). Mu'tezile mezhebinin kurucularından, Hasan el-Basrî'nin ders halkasında bulunmuş, Vâsıl b. Atâ'nın ondan ayrılması üzerine Vâsıl'la birlikte hareket edip Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden olma unvanını kazanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, III, 93-94.

87 **Vâsıl b. Atâ** (ö. 131/748). Mu'tezile mezhebinin kurucusu olup "büyük günah işleyenin uhrevî konumu" hakkında hocası Hasan el-Basrî ile aralarında çıkan ihtilâf üzerine, ondan ayrılarak Basra mescidinin bir köşesinde yeni bir halka oluşturmuş ve görüşlerini anlatmaya başlamıştır. Bunun üzerine Hasan el-Basrî "Vâsıl bizden ayrıldı" anlamında قد اعتزل عنا الواصل demiştir. Bunlar hakkında söz konusu ifadede geçen اعتزل fiilinin ismi fâil kalıbı olan Mu'tezile (ayrılanlar) kullanılmaya başlanmıştır.

88 **Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye** (ö. 98/716). Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'nin büyük oğlu ve kendi devrinde Keysâniyye Şîa'sının imamıdır. Geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, "Ebû Hâşim", *DİA*, X, 146.

89 **Ehl-i Adl.** Mu'tezile mezhebine verilen isimlerdendir. Bu adlandırma, onların Allah'ın kulun fiillerine karışmak sûretiyle adaletten ayrılmadığı ve kul kendi fiillerini kendisi yaptığı için cezalandı-

rılmasının zulüm olmayacağı şeklindeki düşüncesine dayanmaktadır.

90 **Mu'tezile.** Ehl-i Adl'in Mu'tezile diye adlandırılması hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Vâsıl b. Atâ'nın, hocası Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılması sonucu kendisine, sonra da ona tâbi olanlara verilen addır. Bazı yazarlar ise bu tavrın Vâsıl'dan değil, Amr b. Ubeyd'den sâdır olduğunu savunmaktadır.

91 **Muâviye b. Ebû Süfyân** (ö. 661/680). Ebû Abdurrahman Muâviye b. Ebû Süfyân, sahâbîlerden olup, Hz. Osman döneminde Şam valisi görevinde idi. Onun şehid edilmesinden sonra katillerinin bulunmasını isteyerek Hz. Ali'ye biat etmemiş, daha sonra da hazırladığı ordu ile Sıffîn'de Hz. Ali'ye karşı savaşmıştır. Emevî saltanatının kurucusu kabul edilir. Geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebî Süfyan", *DİA*, XXX, 332-334.

92 **Amr b. Âs** (ö.43/664). Ebû Abdullah Amr b. Âs b. Vâil, meşhur sahâbîlerden olup Hakem Olayı'nda Muâviye'nin hakemliğini yapmıştır. "Mısır fâtihi" olarak tanınmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Önal, "Amr b. Âs*", DİA*, III, 79-81.

93 **Ebü'l-A'ver es-Sülemî** (ö. 65/685). Ebü'l-A'ver Amr b. Süfyân es-Sülemî, Emevî devlet adamı ve kumandanlarındandır. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Muâviye'nin yanında aktif olarak yer almış, Sıffîn Savaşı'ndaki faaliyetleri ve Hakem Olayı'ndaki Muâviye lehine katkıları dolayısıyla Hz. Ali'nin buğzuna neden oldu. Geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, "Ebü'l-A'ver", *DİA*, X, 295.

94 **Ebû Mûsâ el-Eş'arî** (ö.42/662). Fakîh sahâbîlerden olup Hakem Olayı'nda Hz. Ali'yi temsil etmiştir. Geniş bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Mûsâ el-Eş'arî", *DİA*, X, 190-192.

95 **Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit** (ö. 150/767). Etbeu't-tâbiînden olup Hanefî mezhebinin kurucusu ve rey ekolünün öncüsüdür. İmâm-ı A'zam diye şöhret bulmuştur. Mâtüridî mezhebinin de kurucu imamı kabul edilir. Akaid ilmine dair *el-Fıkhu'l-ekber, el-Fıkhu'l-ebsat, el-Âlim ve'l-müteallim, er-Risâle* ve *el-Vasiyye* adlı risâleleri günümüze ulaşmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131-138.

96 **Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker.** Mu'tezile'nin Beş Esası'ndan biri olup farz-ı ayın olarak kabul edilmektedir. Onların tartıştıkları husus, bunun aklen mi yoksa naklen mi vâcip olduğudur. Ehl-i Sünnet'e göre ise emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker farz-ı kifâyedir. Dolayısıyla bazı müslümanların bu görevi yapması durumunda, diğerlerinden de sorumluluk kalkar.

97 Âl-i İmrân 3/110.

98 *Târîhü'l-fırak,* I, 363.

99 **Hz. Hüseyin** (ö. 61/680). Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin küçük oğlu olup 10 Muharrem 61/680 tarihinde şehid edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hüseyin", *DİA*, XVIII, 518-521.

100 el-Hucurât 49/9.

101 **Eş'arî'nin katili.** Kâdî Abdülcebbâr, bu lakabın Ebü'l-Kâsım b. Sehleviyye'ye, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile yaptığı bir münâzarada onu mağlup etmesi üzerine

Eş'arî'nin, bu üzüntüden ateşli bir hastalığa yakalanıp ölmesi dolayısıyla verildiğini kaydetmektedir.

102 Mu'tezile mevcut ve ma'dûm terimlerinin anlamı konusunda hem Ehl-i Sünnet'le hem de kendi arasında ihtilâfa düşmüştür. Ehl-i Sünnet'e göre varlık mevcut ve ma'dûm olarak ikiye ayrılır. Mevcut hem zihinde (ilim) hem de hâriçte var olan; ma'dûm ise hem zihinde hem de hâriçte yok olan demektir. Dolayısıyla var ile yok arasında başka bir kategori yoktur. Mu'tezile'ye göre ise mevcut hem zihinde hem de hâriçte bulunan, ma'dûm ise hâriçte olmayıp sadece zihinde var olan (mâlûm) demektir. Dolayısıyla ma'dûm mutlak yokluk değil, dış dünyada hakikati henüz belirmemiş şey demektir. Onlar âhiret ahvâlini, henüz yaratılmamış olmaları dolayısıyla mevcut dışında (ma'dûm) olarak görmekle beraber, bunların Allah'ın ilminde var olmaları itibariyle, bir tür varlığa sahip olduklarını söylemektedirler.

103 **Ebû Abdullah el-Basrî** (ö.369/979). Basra Mu'tezile'sinin önde gelen kelâm alimlerinden ve Hanefî fakihlerinden olup Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin kelâmda ve Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin fıkıhta öğrencisi aynı zamanda Kādî Abdülcebbar'ın da hocasıdır. İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekr er-Râzî ve Eş'arî'ye reddiyeler yazmıştır. Geniş bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.

104 Yâsîn 36/39.

105 İlâhî sıfatların Allah Teâlâ'ya nisbeti keyfiyeti, kelâmcılar arasında ihtilâflı bir meseledir. Ehl-i Sünnet'e göre Allah'a nisbet edilen bütün sıfatlar kadîmdir ve mâna olarak nisbet edilmektedir. Yani Allah hem âlimdir hem de ilim sıfatına sahiptir . Ayrıca bunlar, O'nun zâtının aynı veya gayrı olmayıp zâtı ile kâim niteliklerdir. Mu'tezile'ye göre ise ilâhî sıfatlar ikiye ayrılmakta olup bir kısmı zât ile kaimdir. Bunlar kadîm olup kendilerine has bir mânaya sahip değildirler. Meselâ Allah zâtıyla âlimdir fakat ilim diye bir sıfatı yoktur. İlâhî sıfatların bir kısmı ise Allah'ın zâtının gayrı olup bunlar, Allah'ın fiillerini ifade etmektedirler. Fiilî sıfatlar kadîm değil, hâdis oldukları için Allah'a hem mâna hem de sıfat olarak nisbet edilmelerinde bir sakınca yoktur. Söz gelimi O'nun hem mükevvin olması hem de tekvîn sıfatına sahip bulunması câizdir.

106 **Sıfatiyye.** İlâhî sıfatların Allah Teâlâ'ya nisbetini benimseyenlere verilen addır.Bunlar, Ehl-i İsbât veya Müsbite diye de anılır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları yanında Kerramiyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi mezhepler de bu isimle anılırlar. Bunların karşısında yer alanlara ise Nüfât veya Muattıla adı verilir.

107 **Süleyman b. Cerîr** (ö. 187/803). Zeydiyye'nin tâlî fırkalarından Süleymâniyye ve Cerîriyye'nin kurucusudur. Bu zât, Hişâm b. Hakem ve Dırâr b. Amr ile kelâm tartışmaları yapmıştır. Hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Aruçî, "Süleyman b. Cerîr", *DİA*, XXXVIII, 82.

108 **Hişâm b. Hakem** (ö. 179/795). Câfer es-Sâdık ve oğlu Mûsâ el-Kâzım döneminde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisidir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Bekr el-Esam ile kelam tartışmaları yapmıştır. Hakkında geniş

bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, XVIII, 151-152.

109 **Hayyiz.** "Yavaşça yürümek, bir şeyi kendi tarafına alıp ona sahip olmak" mânalarındaki **havz** kökünden türemiş bir isim olup "mekân, boşluk" demektir. Kelâmcılara göre söz konusu boşluk, cismin işgal ettiği bir satıh özelliği taşıyabileceği gibi cevher-i ferd misali de taşıyabilir. Filozoflara göre hayyiz, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyidir. bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 124.

110 **İ'timad.** "Belli bir amaç ve niyetle işe girişmek, kastetmek" anlamlarına gelen amd kökünden türemiş olup "bir şeye dayanmak, yaslanmak" mânalarına gelir. Kadim felsefe ayüstü âlemindeki nesneleri maddeden arınmış (ulvî), ayaltı âlemindeki şeyleri ise arınmışlıktan uzak (süflî) olarak nitelemiş ve yapı itibariyle birincilerin hafif, ikincilerin ağır olduğunu, hafif olanın yukarıya, ağır olanın aşağıya doğru dayandığını kabul etmiştir. Bu işleyişe itimad adı verilmektedir. bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 170.

111 Kādî Abdülcebbâr ilmi "bir tür itikad" olarak tanımlamaktadır. Ebü'l-Hüzeyl bu görüşe karşı çıkarak "onun itikaddan bağımsız bir şey" olduğunu söylemektedir.

112 **Tevkîf.** "Durmak ve oturmak, bilmek" mânalarına gelen **vakf** kökünden türemiş olup sözlükte "durdurmak, bildirmek" anlamlarında masdar, terim olarak ise "Allah Teâlâ'nın verdiği bilgi ile bilme, nasla belirleme" demektir.

113 Muhammed 47/31.

114 el-Enfâl 8/66.

115 Yûnus 10/14.

116 Muhammed 47/31.

117 el-Enfâl 8/66.

118 Yûnus 10/14.

119 **Tard ve akis.** "Var olan her şey görülür, görülen her şey vardır" önermesinde olduğu gibi "bir önermenin olumluluk ve olumsuzluk gibi nitelik ve niceliğini olduğu gibi bırakarak yüklemini konu, konusunu da yüklem yapmak" demektir.

120 en-Nisâ 4/166.

121 el-Bakara 2/255.

122 el-A'râf 7/7.

123 ez-Zâriyât 51/47.

124 Fussilet 41/15.

125 en-Nisâ 4/166.

126 el-A'râf 7/7.

127 el-Bakara 2/255.

128 **Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî** (ö. 204/820). Dört büyük mezhepten Şâfiî mezhebinin kurucusu olan büyük müctehid âlimdir. Geniş bilgi için bkz. Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 223-233.

129 Fussilet 41/15.

130 Fussilet 41/15.

131 Yûsuf 12/76.

132 **Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib et-Temîmî** (ö. 114/732). Emevîler devrinde yaşamış, eski üslûbu devam ettiren hiciv şairidir. Aynı dönemde yaşamış bulunan Cerîr ve Ahtal ile atışma tarzında şiirleri vardır. Divan'ı bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ali Şakir Ergin, "Ferezdak", *DİA,* XII, 373-375.

133 İbnü'l-Vezîr, er-Ravzu'l-bâsim, II, 313; Devâvînü'ş-şi'ri'l-Arabî, XXXVII, 440.

134 **Âmir b. et-Tufeyl** (554-632). Câhiliye dönemi şâirlerinden olup Benî Âmir kabilesine mensuptur. Necid'de doğup yaşamıştır. Hz. Peygamber'i idrak etmiş fakat Müslüman olmadan ölmüştür. Zirikli, *el-A'lâm*, III, 252.

135 *es-Sıhah fi'l-luğa,* İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "slt" md. İbn Manzûr bu beytin Âmir b. et-Tufeyl'e ait olduğunu kaydetmektedir.

136 **Yakub b. es-Sikkît** (ö. 243/ 857). *el-Elfâz* ve *Islâhu'l-mantık* kitaplarının müellifidir.

137 Tâ-hâ 20/5.

138 Tâ-hâ 20/39.

139 Hûd 11/37; el-Mü'minûn 23/37

140 el-Kasas 28/88.

141 Sad 38/75.

142 Söz konusu şâir Urve b. Hizâm'dır (ö. 650). Divân sahibi Arap şairlerinden olup Benî Uzre kabilesindendir. Geniş bilgi için bkz. *Zeylü'l-Emâlî*, s. 159; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 226.

143 Bu beyit el-Ahtal'a aittir. Bkz. *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ,* s. 402.

144 **Ebû Vehb Velîd b. Ukbe** (ö. 61/680). Kureyş kabilesine mensup bir şâirdir, Osman b. Affân'la anne yönünden kardeştir, Mekke'nin fethinde Müslüman olmuş, Hz. Osman döneminde Kûfe valiliğine atanmıştır. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm,* VIII, 122.

145 el-Mâide 5/64.

146 ez-Zümer 39/56.

147 ez-Zümer 39/67.

148 Bu beytin şâir Muhadram Arap şâirlerinden eş-Şemmâh b.Dırâr'dır (ö. 30/650).. Bkz. *Divân*, (nşr. Selahaddin el-Hâdî), Kahire 1977, s. 96-97.

149 el-Kalem 68/42.

150 el-Fecr 89/22.

151 Yûsuf 12/82.

152 es-Sâffât 37/99.

153 el-Ahkâf 46/24.

154 **Ru'yetullah**. Bu mesele İslâm mezhepleri tarihinde ihtilâf edilen önemli konulardan biridir. Tartışmanın temeli, Allah Teâlâ'nın hâdis niteliklerle nitelendirilmesinin mümkün olup olmadığı noktasında toplanmaktadır. Tecsîme kâil olan mezheplere göre bunun için hiçbir engel yoktur. Selefiyye'ye göre ru'yet bilâ keyf gerçekleşecektir. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre bu husus, naslarla sâbit olup dünyada câiz, âhirette ise vâkidir. Cehmiyye ve Mu'tezile'ye göre ise Ru'yetullah inancı tecsîme neden olacağından asla kabul edilemez.

155 el-A'râf 7/143.

156 el-En'âm 6/103.

157 **İbn Ebî Bişr el-Eş'arî**. Ebû Bişr, Eş'arî'nin dedesi olup, Eş'arî, babası vefat edince dedesinin yanında kalmış ve ondan intikal eden mütevazı bir servetle hayatını sürdürmüştür. Bir rivayete göre ise Yahudi iken ihtida etmiş birsidir.

158 el-Bakara 2/255.

159 el-Bakara 2/255.

160 el-En'âm 6/103.

161 el-En'âm 6/103.

162 el-En'âm 6/103.

163 el-En'âm 6/103.

164 el-En'âm 6/103.

165 el-En'âm 6/103.

166 el-En'âm 6/103.

167 el-Kıyâme 75/22-23.

168 Bu şâir Süveyd b. Umeyr'dir. Bkz. *Lisanü'l-Arab*, "cnn" md.

169 el-A'râf 7/198.

170 el-Bakara 2/280.

171 en-Neml 27/35.

172 **Halil b. Ahmed** (ö. 175/791). Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr, Nahiv ve aruz ilimlerini sisteme kavuşturan dil ve edebiyat alimi. Geniş bilgi için bkz. Tevfik Rüşdü Topuzoğlu, " Halil b. Ahmed", *DİA,* XV, 309-311.

173 el-Bakara 2/280.

174 Bu şâir Hassân b. Sâbittir.

175 el-Kıyâme 75/24.

176 el-Kıyâme 75/22.

177 Yûsuf 12/82.

178 es-Sâffât 37/99.

179 el-Fecr 89/22.

180 **Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî** (ö. 614). Muallaka şâirlerindendir, annesi Habeşli bir cariye olduğu için kabilesinde köle muamelesi görmüş, bu nedenle de amcasının kızı Able ile evlenmesine müsaade edilmemiş, o da Able'ye sevgisini ifade etmek üzere çeşitli şiirler yazmıştır. Bkz. Cemal Muhtar, "Antere", *DİA*, III, 237.

181 Divânu Antere, s. 221.

182 **Abdullah b. Abbâs** (ö. 68/88). Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın oğlu, tefsir ve fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilen ve çok miktarda hadis rivayet eden sahabîlerdendir. Geniş bilgi için bkz. İsmail Lütfi Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *DİA*, I, 76-79.

183 el-Kıyâme 75/22-23.

184 el-A'râf 7/143.

185 en-Nisâ 4/153.

186 el-Bakara 2/55.

187 el-A'râf 7/155.

188 el-A'râf 7/143.

189 el-A'râf 7/143.

190 el-Bakara 2/95.

191 ez-Zuhruf 43/77.

192 el-A'râf 7/143.

193 el-A'râf 7/40.

194 el-Ahzâb 33/44.

195 el-Kehf 18/110.

196 el-Ahzâb 33/44.

197 er-Ra'd 13/23-24.

198 el-Kehf 18/110.

199 Gâfir 40/42.

200 es-Sâffât 37/99.

201 el-Fecr 89/22.

202 Yûsuf 12/82.

203 et-Tevbe 9/77.

204 el-Kehf 31/110.

205 **Mellâh.** Tuzcu anlamına gelip, gemi kaptanları tuzlu deniz suyu ile çok meşgul oldukları ve bu hususta uzman konumuna geldikleri için mecaz olarak kaptanlara Mellâh adı verilmektedir. Ancak buradaki kullanım bir özel isim mi, yoksa bir unvan mı anlaşılmıyor.

206 et-Tevbe 9/77.

207 el-Mutaffifîn 83/15.

208 el-Mutaffifîn 83/15.

209 eş-Şûra 42/51,

210 Buhârî, "Tevhîd", 4.

211 Buhârî, "Mevâkît", 16, 26; "Ezân", 129; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 16-17, 26-27.

212 **Kays b. Ebî Hâzım** (ö. 97/715). Ebû Abdullah Kays b Ebî Hâzim el-Kûfî, tâbiînin muhaddislerindendir. Ebû Davud onu sika râviler içinde zikretmektedir. Bkz. Zekeriya Güler, "Kays b. Hâzim*",* *DİA*, 92.

213 **Cerîr b. Abdullâh el-Becelî** (ö. 51/671). Ebû Amr Cerîr b. Abdullah el-Becelî, kumandan sahâbîlerden olup, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekr, irtidad eden Has'am ve Becîle kabileleri üzerine onun komutasında asker göndermiş ve Câbir bu hareketlerin bastırılmasında büyük çok etkili rol oynamıştır. Bkz. Mustafa Fayda, "Cerîr b. Abdullah", *DİA*, VII, 410-411

214 **Ebû Kılâbe el-Cermî** (ö. 104/722). Muhaddis ve fakih tabiiindendir. Bkz. Ali Osman Ateş, "Ebû Kılâbe el-Cermî", *DİA*, 176-177.

215 **Ebû Zer el-Gıfârî** (ö. 32/653). Sahâbenin ileri gelenlerindendir, servet biriktirmeye karşı çıkan ve onun Allah yolunda ve ihtiyaç sahipleri için dağıtılması gerektiğini savunan biridir. Hz. Osman'a muhalefeti ile tanınmıştır. Geniş bilgi için bkz. Abdullah Aydınlı, "Ebû Zer el-Gıfârî", *DİA*, 266-269.

216 Müslim, "İman", 291.

217 Söz konusu şâir Amr b. Rabîa'dır. Bkz. *Dîvân*, s. 556.

218 **Câbir b. Abdullah** (ö. 78/697). Ebû Abdullah Câbir b. Abdullah el-Ensârî, en çok hadis rivayet eden sahâbîlerdendir. Daha çok bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Câbir b. Abdullah", *DİA,* VI, 530-532.

219 Yaptığımız taramada Câbir b. Abdullah'tan bu metinle nakledilen bir rivayete rastlamadık. İ.Ç.

220 el-Furkân 25/45.

221 el-Fil 105/1.

222 el-Enbiyâ 21/30).

223 **Hâtim et-Tâî** (ö. 578). Ebû Seffâne Hâtim b. Abdullah b. Sa'd et-Tâî el-Kahtânî, câhiliye döneminin cömertliği ile ünlü dîvan sahibi şairidir. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, "Hâtim et-Tâî", *DİA*, XVI, 472-473.

224 Hâtim et-Tâî, *Divân,* s. 39.

225 el-Bakara 2/127.

226 el-Mâide 5/116.

227 Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî'nin tekfir konusunda yazmış olduğu bir eseri olup, günümüze gelmemiştir. Bkz. "Ebû Ali el-Cübbâî", *DİA*, VIII,102.

228 **Kalbü't-tesviye.** Kādî Abdülcebbar'a göre Allah konusunda kişinin kalbinin düzgün olabilmesi için O'nun görüleceğini reddetmesi gerekir. Kişi ancak bu sayede O'nu her türlü hudûstan tenzih ederek tevhide ulaşabilir. O, bu yöntemi "kalbü't-tesviye" diye isimlendirmektedir.

229 Ru'yetullah'ın câiz olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet, onun şekli konusunda "bilâ keyf" demektedir. Haşviyye ise, O'nun cisimler gibi ve aynı şartlarda görüleceğini söylemektedir. Bu durumda müellifin tekfir ithamına Ehl-i Sünnet değil, Haşviyye muhatap olmaktadır.

230 el-Bakara 2/255

231 **Seneviyye.** Âlemi birbirine zıd iki kadîm aslın yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel addır. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *DİA*, XXXVI, 521-522.

232 **Mâniyye (Mâneviyye).** Üçüncü yüzyılda İran'da yaşamış bulunan Mani tarafından kurulan ve düalist bir tanrı inancına sahip olan bir dindir. Zerdüştlüğün ve Budizm'in etkileri söz konusudur. Arzhank (Arzın Hanlığı) adı verilen bir kutsal kitapları bulunmaktadır. Bir dönem Uygurlar tarafından da benimsenmiştir.

233 **Deysâniyye**. İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulan ve nûr-zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik akımın adıdır. İbn Deysân Hıristiyanlığa girmiş, fakat burada fazla kalmayarak ayrılıp kendi fırkasını oluşturmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Deysâniyye", *DİA*, IX, 270-272.

234 **Merkûniyye**. Marcion tarafından ikinci yüzyılda kurulan heretik Hıristiyan mezhebi olup İslâm kaynaklarında Merkûniyye ve Merkıyûniyye olarak adlandırılır. Bkz. Bülent Şenay, "Merkûniyye", *DİA*, XXIX, 207-208.

235 **Mecûsiyye**. Zerdüştîliğin (Milattan önce 1600-1400 yılları arasında ortaya çıktığı tahmin edilmektedir) eski İran inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan din olup, adını rahip sınıfını oluşturan Mecî'den (Mecûş) almaktadır. Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, XXVIII, 279-284.

236 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 86; V, 407.

237 Ebü't-Tayyib Berkûkî, Şerhu'd-Dîvân, I, 202.

238 en-Nûr 24/35.

239 en-Nûr 24/35.

240 en-Nur 24/35.

241 ***el-Ârâ' ve'd-diyânât.*** Şiî kelâmcı Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922) eseridir.

242 **Yâkûbîler.** Monofizit inanca sahip Hıristiyan mezheplerindendir. Bunlara göre Kelime kan ve ete bürünerek ilâh olmuştur. O da Mesîh'tir. O, bedeni ve hüviyeti ile zâhirdir. Nestûriler ise Allah Teâlâ'nın üç uknumdan (vücûd, hayat, ilim) oluşan bir olduğunu ve bunların zât üzerine zâid olmadıklarını savunmaktadır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 175.

243 **Nestûrîler**. İstanbul Patriği Nestûr'un öncülüğünde oluşan bir hıristiyan mezhebidir. Süryânî veya Asurî kilisesi olarak da bilinir. Geniş bilgi için bkz. Kadir Albayrak, "Nestûrilik", *DİA*, XXX, 15-17.

244 **Ebû Mecâlid Ahmed b. Hüseyin el-Bağdâdî**. Cafer b. Harb ve Cafer b. Mübâşir'in ashabındandır. Fıkıh ve hadis ilimlerinde derin bilgi sahibidir. Kādî Abdülcebbâr onu Mu'tezile'nin sekizinci tabakası içinde zikretmektedir. Ebü'l-Hasan el-Hayyât onun öğrencisidir.

245 **İbn Küllâb** (ö. 240/854). Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Basrî, Sünnî kelam hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan kişilerden olup Küllâbiyye olarak bilinen fırkanın kurucusudur. Allah'ın sıfatlarını isbat etmesi ve onları nefyedenlere karşı savunması sebebiyle kurduğu ekol Sıfatiyye diye de anılır. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA,* XX, 156-157.

DİZİN

A

Abbâd 20, 31, 33, 40

Abbâd b. Süleyman 31, 33

Abbâsî halifesi 39

Abbâsîler 20, 482

Abdullah b. Abbâs 398, 493

Abdülcebbâr b. Ahmed 62, 64

Abdülkâhir el-Bağdâdî 14, 17

Abdullah b. el-Hâris 16

Abdullah b. Hamza 52

Abdullah b. Ömer 12

Abdullah b. Zübeyr 15

Abdülvâhid 40, 46

âbid 100

adem 152, 170, 288, 290, 294, 306, 334

adem ve butlân 152

âdil ve hakîm 312, 340, 364, 422

Âd kavmi 350, 370

Adl prensibi 204

ağır hasta 244, 248, 268

Ahfeş 22

âhiret 51, 53, 84, 216, 390, 488, 490

âhiret ehli 84

âhiret yurdu 390

ahlâkî 250

ahlât-ı erbaa 250

Ahmed b. Büveyh 39

Ahmed b. Hanbel 19, 483, 494, 495

Ahmed b. Hüseyin el-Âmülî 372

Ahtal 491, 492

ahvâl 23, 32

akıl yürütme 64, 74, 86, 90, 92, 96, 98, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 122, 144, 148, 481, 483

akıl yürütme (nazar) 64, 74, 144

akid 51

aklî 26, 36, 45, 50, 68, 70, 98, 104, 114, 118, 122, 162, 240, 304, 312, 340, 342, 360, 362, 374, 376, 400, 424, 428, 430, 434, 436, 438, 456

aklî delâlet 340, 342, 424, 428, 430, 436, 456

aklî delille istidlâl 374

aklî deliller 362, 400

aklî muhakeme 434

aklî münkerler 240

aklî ve naklî 45, 360

akrebin sokması 150

âlemin yaratıcısı 244, 294, 448

âlem-i şehâdet 158

Ali b. Ebû Tâlib 42

âlimiyyet vasfı 80

Amîdülmülk Ebû Nasr Muhammed b. Mansûr el-Kündürî 20

Âmir b. et-Tufeyl 350, 492

Abdülkerim b. Ebi'l-Avcâ' 16

Amr b. Âs 228, 489

Amr b. Ubeyd 12, 13, 14, 15, 16, 18, 21, 224, 488, 489

anlamdaş 376

Antere 398, 493

Araplar 72, 74, 396

araz 17, 22, 28, 29, 152, 166, 170, 174, 186, 362, 370, 372, 374, 402, 476, 484

arazlar 23, 29, 146, 152, 174, 182, 372, 476

Arazların Hudûsu 152, 170, 316

araz olma 186, 362, 370, 372, 374

ârız olan 248, 370, 372

arşa istivâ 364

ashâb-ı nücûm 196, 198
Atomculuk 28
ayrışmış (müfterik) 184

B

Baba uknûmu 468, 470
Bâbu Nefyi's-Sânî 146
Bağdat 57, 59, 487
Bağdâdiyyûn 216
Bağdat 18
Bağdatlı üstadlar 272, 284
Bağdat valisi 18
bâkî olan 372
bâkî olmayan 372
Bâkıllânî 40
Basra 430, 481, 482, 484, 487, 488, 490
Basra okulu 487
Basra 14, 15, 16, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 38, 40, 41, 46, 49, 59
Basra Mu'tezilîleri 22, 23
Basra okulu 21, 22
Batı İran 39
bâtıl görüş 112
bâtıl yol 102
bedenin doğal ihtiyacı 344
bedîhî (zorunlu) 260
bekâ hâli 162
Belkıs 394
Benî Sakîfe 11
Berâhime 28
Berkûkî 466, 495
Beş Esas 21, 30, 48, 64, 489
Beşşâr b. Bürd 16
Beyhakî 20
Beyrut 44, 46, 48, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 482, 484
biat etme 15
bilgi 18, 23, 26, 27, 43, 45, 47, 50, 70, 82, 84, 86, 88, 92, 94, 96, 98, 100, 108, 110, 112, 206, 232, 306, 308, 340, 386, 412, 414, 436, 448, 481, 482, 483, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495
birleşik 158, 162, 164, 166, 168, 172, 174, 182, 184
bir muhdise muhtaç 180, 188, 302
Bîrûnî 39
Bişr b. el-Mu'temir 24, 487
biyolojik 250
Bizans 18, 37
borcu ödeme 114
boş söz 374
Brahmanizm 37
Büveyhîler 19, 39
büyük günah 12, 13, 15, 16, 17, 34, 35, 36, 51, 224, 226, 228, 238, 486, 488
büyük günahlar 34, 51

C-Ç

Câbir b. Abdillah 434, 494
Cafer b. Harb 49
Cafer b. Mübeşşir 25
Cafer b. Muhammed 25
câhiliye dönemi 494
Câhız 22, 23, 25, 27, 44, 56, 84, 482, 483
cansız varlıklar 136
cebir 432, 462
cebir ve teşbîh 432
Cebrâil 444
Cebriyye 30, 462, 464, 481, 484
cehâlet 72, 102, 172, 278, 420
cehennem ehli 94, 96
cehil 92, 120, 258, 298, 336, 456

cehl-i mutlak 92
Cehm b. Safvân 31
Cehmiyye 45, 56, 58, 492
Cemel Savaşı 11
Cemel ve Sıffîn savaşları 16
Cenâb-ı Hakk 100
cennet ehli 26, 94, 398
Cerîr b. Abdillâh el-Becelî 432, 494
cevâz yoluyla âlim 330
cevâz yoluyla idrâk edici 278
cevherde yer tutma 442
cevherler 28, 352, 476, 484
cevher ve cisim 172, 360, 372
cezâ (ikâb) 218
Cibril 444
cihâd 134, 312, 314
cisim 106, 108, 158, 164, 168, 170, 182, 184, 186, 190, 194, 244, 262, 274, 290, 320, 322, 326, 328, 342, 344, 348, 350, 352, 354, 356, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 372, 374, 402, 444, 448, 450, 452
Cisimlerin hudûsu 154
cisim ve araz 108, 362, 402
çiçek balı 350
Çin 18
cisim 22, 28, 29, 30
cüz lâ yetecezzâ 19, 22

D

dâîlerin daveti 112
darb sahibi 332
dârib 132, 214, 332, 334
Dehriyye 22, 27, 28, 30, 44, 202, 486
delâlet 86, 88, 98, 102, 114, 138, 144, 148, 152, 154, 156, 162, 170, 176, 178, 184, 192, 194, 196, 230, 244, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 270, 272, 274, 286, 288, 292, 296, 298, 308, 312, 316, 320, 324, 328, 330, 336, 344, 350, 352, 358, 374, 392, 400, 402, 408, 422, 424, 426, 428, 430, 444, 446, 448, 456, 460, 466
delâlet yolları 260
delil 26, 86, 102, 138, 144, 146, 158, 166, 170, 180, 188, 190, 260, 282, 286, 304, 308, 312, 326, 328, 340, 356, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 374, 390, 406, 408, 434, 444, 446, 456, 485, 488
delilin sıhhati 312
Devir ve teselsül 188
Deysâniyye 50, 448, 460, 464, 495
dilsiz 332
dirâyet ve ilim 76
diri olmak 264, 270
Dırâr b. Amr 29
doğru (hasen) 122
dört sıvı madde 250
duyular 196, 244, 254, 260, 406, 484
duyular ötesi 196, 244, 254, 260
duyulur 158, 188, 192, 196, 244, 254, 260, 264, 326, 328, 362, 424, 440
duyulur âlem 158, 188, 192, 196, 244, 254, 260, 264, 328, 362, 424, 440
duyular 23, 26, 30

E

ebeveyn 130
Ebû Abdillah el-Basrî 284, 490
Ebû Akîl 368
Ebû Ali b. Abdulvehhâb el-Cübbâî 430
Ebû Ali el-Cübbâî 23, 27, 31, 32, 36, 38, 42, 46, 210, 230, 444, 481, 487, 494
Ebû Ali el-Esvârî 27, 44, 84, 482, 483
Ebû Bekir b. el-İhşid 12

Ebû Bekir el-Esam 158
Ebû Cafer el-İskâfî 25
Ebû Cafer el-Mansûr 17, 18
Ebû Hanîfe 228, 314, 334, 342, 489
Ebû Hâşim 14, 15, 18, 21, 23, 24, 27, 31, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 49, 72, 120, 122, 126, 210, 224, 230, 236, 294, 308, 318, 344, 481, 483, 487, 488, 490
Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed el-Hanefiyye 14
Ebû Hâşim el-Cübbâî 21, 24, 27, 32, 40, 42, 210, 230, 308, 481, 483, 487, 490
Ebû Hayyân et-Tevhîdî 40
Ebû Îsâ el-Verrâk 88, 483
Ebû İshâk b. Ayyâş 41, 344, 346, 452
Ebû Kılâbe 434, 494
Ebû Mecâlid 472, 495
Ebû Mûsâ el-Eş'arî 228, 489
Ebû Vehb Velîd b. Ukbe 368, 492
Ebû Zer 434, 494
Ebül-Abbas es-Seffah 18
Ebû Mûsâ el-Murdâr 21
Ebû Mûsa İsa b. Heysem 25
Ebû Mûsa İsa b. Subeyh el-Murdâr 25
Ebû Müslim Horasânî 18
Ebû Nuaym 13, 57
Ebû Nuaym el-İsfehânî 13, 57
Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî 21
Ebû Saîd es-Semmân 40
Ebû Süleyman es-Sicistânî 39
Ebû Tâlib el-Mekkî 40
Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ 22
Ehl-i Adl 224, 488, 489
ehl-i bağy 228
Ehl-i Beyt 18
ehl-i kebâir 13
ehl-i kıble 294
Ehl-i Kitab 422
Ehrimen 458, 462
ekvân 148, 150, 180
el-Ârâ' ve'd-diyânât 468, 495
el-Cedel 44
el-Cezîre 16
el-Esmâ ve'l-ahkâm 222, 488
el-ğâit 378
el-Hikme ve'l-hakîm 44
el-Hilâf beyne'ş-Şeyhayn 23, 44
el-Hilâf ve'l-vifak 44
el-Keşşâf 21
el-Lüma' 44
el-Men'u ve't-temânu' 44
el-menzile beyne'l-menzileteyn 11, 13, 21, 42, 50, 200, 202
el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn 21
el-Muğnî 200, 202, 483, 486
el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl 486
el-Muhît 160, 484
el-Muhît bi't-teklîf 484
el-Müeyyed Billâh 86, 372
el-Muğnî 27, 29, 32, 40, 42, 43, 46, 48, 49, 58
el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl 42, 58
el-Muhît 41, 44, 45
el-Muhît bi't-teklîf 44
el-Muhtasar 42, 44, 58
el-mülamis 280
el-Müstekfî 39
el-Osmâniyye 23
el-Umed 41, 45 ,76
el-Usûlü'l-hamse 21, 50, 64
Emâlî 13, 14, 46, 60, 492

emânetin iâdesi 70, 114
Emevî yöneticiler 16
emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker 200, 202, 206, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 242
emir ve nehiy 222
en-Nihâye fî usûli'l-fikh 45
Ermenistan 16
esâs ve fürû' 140
esmâ ve ahkâm 200
eş-Şerîf el-Murtazâ 14, 24
evliyâ 86
Eyyûb b. el-Evten 16
ezan okuma 256
ezelde ganî 348
ezelde semî' ve basîr 270, 280
ez-zâik 280

F

fâil-i muhtâr 196, 198, 485
fâilin icâd etmesi 184
farz-ı ayın 36, 208, 489
farz-ı kifâye 36, 208, 242, 489
fâsık 204, 222, 224, 226, 486
fâsık 13, 16, 27, 34, 35
Fâtımî 39
Fazl b. Yahya el-Bermekî 24
fıkhın furûu 430
fıkıh 206, 488, 493
fiilin imkânı 244, 250, 268
fiilin sâdır oluşu 244
fiilin sudûru 244, 256, 264
fiilin zuhûru 254
fiilî ve meânî sıfatlar 316
Fil Ashabı 436
filozoflar 192, 485
fıkıh 41, 43, 48
Furkan 494
fürû' 104

G-Ğ

gâibi şâhide kıyas 328
ganî oluş 212, 344, 348
gayb âlemi 132, 136, 158, 326
gayr-ı mûtad 112
gayr-i mâkûl 172, 420
gayr-i mâkûl engeller 420
geçersiz (bâtıl) 104
güç yetiren 354
güç yetirme 260, 262, 362
güneş ve yıldızlar 198
Gâliyye 42
ganî oluş 43
Gazneli 20, 39
Gazneli Mahmûd 20

H

haber-i mütevâtir 88
haber-i vâhid 88, 146, 434
hac 122, 134
hacamat yapma 464
hâdis 28, 31, 84, 150, 154, 156, 170, 176, 180, 184, 186, 192, 194, 210, 212, 258, 270, 292, 294, 296, 300, 310, 312, 314, 320, 322, 324, 346, 352, 372, 406, 442, 444, 460, 462, 470, 487, 490, 492
hâdis bir ilimle âlim 310, 312, 320
hâdis nitelikler 352, 492
hadleri uygulama 242
hads 92
Hafs b. Sâlim 16
Hakem Olayı 11
Hâkim el-Cüşemî 15, 24, 41, 44, 49, 57
halâ' 17, 22, 28, 360

Halîl 39, 396, 493
Halil b. Ahmed 22, 493
halk etme 410
haller teorisi 260
hâl ve sıfat 336
Hanbelîler 19
Hanefî 45, 240, 489, 490
hareket ve sükûn 28, 156, 158, 170, 180, 184, 352
harf-i cer 340, 396
Hâricîler 224
Hâris b. Hût 102
Hâris b. Miskîn 19
Harizm 21
Hârûn Reşîd 18
Hasan b. Zekvân 16
Hasan el-Basrî 13, 15, 35, 224, 488, 489
Hasan-ı Basrî 13
hasen 32, 33, 108, 114, 118, 124, 126, 214, 232, 236, 238, 458, 460, 462, 466
Haşviyye 31, 45, 494
Hatîb el-Bağdâdî 17, 57
Hâtim et-Tâî 436
havâdis 106, 278
Havâriç 35
hayatı yaratma 138, 302
hayat mahalli 280, 282
hayat sıfatı 264, 270, 274
hay olma 250, 262, 264, 270, 282, 442, 470
hay oluş 210, 266, 272, 292, 348, 422, 442
hayyiz 491
helal kazanç sahibi 378
Hemedân 24, 39, 40
heyûla 180
Heyûlâ ashâbı 180
Hıristiyanlar 472
hıristiyan ruhbanları 100
hikmet 16, 32, 33, 108, 214, 256
hilâf ve vifâk 324, 354
Hilâl 44, 58
Hinduizm 37
Hişâm b. Amr el-Fuvâtî 22, 49
Hişâm b. Hakem 25, 294, 490
Horasan 16, 18, 20, 21
Hûd 370, 483, 492
hudûs 106, 156, 162, 166, 180, 192, 280, 294, 296, 352, 476
hudûs hali 162, 166
hudûs illeti 192
hudûs ve kıdem 294, 296
hulf 218, 220, 222, 340
hulûl 108, 170, 172, 174, 190, 330, 354, 400, 402, 404, 406, 444, 446, 474, 476
hulûl eden 354, 404, 406
hulûl edici 174, 404, 406
hulûl etme 108, 172, 404, 406, 474
hurma balı 350
hüccet 100, 146, 160
hüccet ve delil 100
hudûs 30, 31, 32, 38
hudûs ve kıdem 32
hükmü icap ettirme 290
hulf 34
hulûl 30
hulûl etme 30
hüsün 33, 38, 84, 164, 236, 238
hüsün ve kubuh 33, 164
Hz. Âdem 29, 404
Hz. Âişe 432

Hz. Ali 11, 14, 15, 25, 51, 102, 388, 398, 432, 434, 486, 488, 489
Hz. Fâtıma 489
Hz. Hasan 12, 15, 483
Hz. Hüseyin 15, 234, 489
Hz. Îsâ 404, 478
Hz. İbrâhim 474
Hz. Muhammed 43, 64, 144, 220, 483, 486
Hz. Mûsâ 374, 422, 424
Hz. Osman 11, 489, 492, 494
Hz. Peygamber 22, 42, 74, 102, 198, 204, 206, 220, 230, 432, 434, 436, 456, 464, 483, 489, 492, 493, 494
Hz. Süleyman 394

I-İ

Irak halkı 102
ibâdetler 134
ibâdet ve kurbiyyet 122
İbn Abdürabbih 13, 57
İbn Arabşah 38
İbn Düreyd 13, 57
İbn Ebî Bişr 378, 492
İbn Ebû Duâd 18, 25
İbn Hallâd 49
İbn Hazm 17, 58
İbn Heysem 39
İbn Küllâb 472, 484, 495
İbn Kuteybe 13, 17, 24, 58
İbn Miskeveyh 40
İbrahim b. Seleme el-Kattân 40
İbrahim en-Nazzâm 22, 25, 26, 28, 31, 33, 484, 487
ibtidâen 82, 326, 358
icap 152, 180
icap tarîki 152
icâd eden 338
icmâ 102, 144, 430
ictihad 104
içki içmek 232, 236, 240, 242
idrâk 78, 82, 84, 108, 150, 152, 210, 250, 266, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 280, 282, 284, 300, 322, 326, 374, 376, 378, 382, 384, 386, 388, 390, 392, 394, 400, 404, 410, 412, 414, 416, 418, 440
idrâk çeşitleri 280
idrâk edici 250, 270, 272, 274, 278, 280, 282, 284
idrâki yaratma 410
idrâk kabiliyeti 268
iftirâk 156, 158, 170, 180, 184, 324, 352
ihsân 132, 142
ihsânda bulunma 116, 130
ihtirâ' 358
ihtisâs 100
II. Mervan 18
iki kadir arasında 454
ikiz çocuklar 184
iki zıddın bir araya gelmesi 448
ilâh tabiat 478
ilcâ 66, 78, 96, 348
ilhâm 110
ilim 16, 25, 39, 41, 46, 76, 80, 82, 84, 88, 90, 92, 120, 162, 212, 232, 258, 264, 266, 272, 296, 298, 304, 306, 308, 310, 312, 314, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 338, 340, 342, 354, 366, 376, 412, 414, 422, 434, 436, 438, 454, 464, 466, 482, 490, 495
ilim kavramı 332
ilimle âlim olma 258, 298, 310, 324, 326, 330, 336, 342

ilimler 38, 46, 216
ilim sahibi 332, 342
İlim ve kudret 262, 264, 286, 362
illet 98, 146, 176, 196, 206, 246, 250, 262, 276, 288, 290, 322, 326, 330, 338, 340, 362, 372, 400, 406, 410, 440, 485
illet-i mûcibe 322
illetten müstağnî 146, 180, 320
ilmin bekâsı 306, 312
imâm 240, 242
İmâm Eş'arî 282
imâmet 26, 51, 202
İmâmiyye 30, 202, 486, 490
İmâm Mâtüridî 25
iman-küfür 222
imkân 94, 98, 116, 152, 182, 190, 244, 266, 278, 320
insan fiilleri 148, 481, 484
intizâr 72, 394, 396, 398
irade 68, 80, 82, 118, 148, 210, 212, 278, 288, 290, 298, 310, 322, 338, 356, 376, 448, 454, 474, 476, 482
irade (ihtiyâr) 180
iradenin taalluk etmemesi 290
iradenin taalluku 288
iradesizlik 298
İran 17, 39, 495
i'râz 116
isbât 140
İsfehan 40, 444
İshâk b. İbrahim 18
İsm-i tafdîl sigası 360
istiâne 454
istidlâl 26, 50, 90, 92, 94, 98, 106, 108, 110, 148, 154, 160, 168, 244, 260, 302, 310, 312, 314, 342, 348, 364, 468
istidlâlî 50, 84, 96, 98, 102
istidlâl vechi 310
istisnâ 222, 230
iştikak yoluyla 334
itikad 76, 120, 302, 304, 306, 308, 310, 491
i'tikâdât 148
itikadî 11, 22, 45, 48, 204
ittihâd 468, 474, 476, 478
ittisâl 264, 274
ittisâl ve infisâl 274
ivaz 34, 51, 140
İyâd ve Himyerliler 364

K

kabîh 32, 68, 116, 120, 124, 126, 204, 214, 216, 218, 220, 230, 232, 256, 458, 462
kabîh iş 32, 116, 214
kabîh işler 116
Kaderiyye 51
Kādî Abdülcebbâr 12, 15, 19, 22, 23, 24, 27, 30, 32, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 58, 64, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 88, 90, 98, 104, 106, 114, 122, 124, 126, 132, 200, 202, 204, 206, 208, 234, 236, 238, 240, 258, 270, 280, 290, 292, 314, 322, 342, 348, 370, 374, 400, 481, 482, 485, 486
kadîm 16, 30, 31, 84, 108, 146, 152, 156, 158, 170, 174, 176, 178, 180, 186, 188, 190, 192, 196, 212, 222, 266, 286, 292, 294, 296, 314, 316, 318, 322, 324, 334, 348, 352, 372, 406, 446, 448, 450, 454, 458, 460, 462, 470, 472, 485, 487, 490, 495
kadîm olma 156, 170, 174, 176, 186, 192, 196, 292, 294, 314, 334, 352,

372, 448, 460
kâdir 90, 94, 106, 108, 148, 150, 190, 194, 198, 210, 212, 266, 290
kâdir olma 164, 166, 244, 250, 252, 260, 264, 286, 316, 318, 356, 362, 384, 448, 450, 452, 454, 460, 462
kâdir oluş 244, 246, 254, 264, 266, 268, 356, 362, 384, 442
kâdir ve âlim 262, 286, 356
Kādî Abdülcebbar 59
kâfirler 35, 438
kâfir ve fâsıklar 26, 136, 138
Kahire 40, 43, 45, 46, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 486, 492
kaim binefsih 350
kalbin yapısı 354
kan aldırma 464
karışıklık (lübs) 326
kârih 32, 116, 210, 212, 266, 298, 316, 472, 474
karîne 74
kasıt ve irade 118
Kasım b. Sa'dî 16
kâtib 254
kayd-ı ihtirâzî 64
Kays b. Ebî Hâzım 432, 494
kelâm 17, 22, 23, 24, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 48, 54, 78, 164, 212, 232, 340, 472, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 490
Kelâmcılar 208
Kelâmcıların ıstılâhı 292
kelâm problemi 23
Kelime 78, 122, 468, 483, 495
kelime-i şehâdet 122, 224
kendi kendine var 350
kerâhet 210, 212, 278, 298, 442
kesb 38, 487
kesbî 86
Kevserî 14, 59
kıdem 108, 156, 178, 212, 294, 322, 324, 346, 352, 462, 470, 485
kıdem ve hudûs 322, 324, 352
kıyamet günü 74, 368, 390, 422, 430, 436
kıyas 146, 158, 440
Kitâbu İmâmeti Muâviye 23
Kitâbu mâ cerâ beynehu ve beyne'l-Basriyyîn 21
Kitâbu mâ ihtelefe fihi'l-mütekellimûn 25
Kitâbu Tasvîb-i Ali fî tahkîmi'l-hakemeyn 23
kizb (yalan) 220
Kıvâmüddin Mankdîm 52
klasik tıp anlayışı 250
kopuk el 264, 274
kör 14, 198, 414
kötülük 33, 132, 204, 224, 238, 458, 464, 466, 487
köy halkı 370, 398, 428
kubuh 38, 84, 92, 120, 481
kudret 68, 94, 116, 148, 150, 152, 188, 196, 198, 212, 254, 290, 294, 296, 298, 314, 318, 340, 342, 358, 362, 418, 448, 450, 452
kudret isbatı 340, 342
kudretle kâdir 250, 262, 264, 286, 300, 302, 356, 358, 362, 448, 450
kudret mahalli 358
kudret mahallini taşan tevlîd 358
kudret mahallini taşmayan tevlîd 358
Kûfe 434, 492
Kûfe Câmii 434
kulluk 114
Kureyşli 186

küçük günah 68, 238
kudret 16, 28, 33, 51
Kûfe 15, 16, 18
Küllâbiyye 146, 180, 248, 296, 472, 484, 495
kulların fiilleri 23
kümûn-zuhûr görüşü 170
Kuşeyrî 20

L

lâhûtî tabiat 468, 478
latîf ve habîr 374
levn 86
li-zâtihi 258, 262

M

maarif ashâbı 110
ma'dûm 24, 29, 84, 136, 160, 178, 196, 210, 284, 286, 298, 300, 334, 336 ,380, 406, 420, 440, 476, 490
ma'dûm bir irade 298
ma'dûm bir kerâhet 298
Mağrib 16, 18, 39
mahal 33, 152, 174, 322, 336, 483
mahalde bulunan 276
mahalde mevcut olmayan hâdis 310
mahall-i mahsûs 262
mahal olma 174
ma'dûmât 284
ma'lûma taalluk 286
makbûl (hasen) 124
Makdîsî 38
makdûr 166, 252, 454
makdûrât 358
mâkûl 98, 164, 172, 272, 362, 408, 414, 416, 418, 420
mâkûl engeller 272, 408, 414, 416, 420
mâna sebebiyle arzu 346
Mânîye 466
ma'rifet 72, 74
mârifetullah 64, 106, 114, 118, 122, 124, 142, 146, 148
Mâveraünnehir 25, 39
Maviyye 436
mazarrat 126
meânî sıfatlar 318
mecâz 76, 306, 378, 384, 386, 396, 426, 428, 438
mecbûr olma 346, 348
Mecdüddevle 20
Mecûsiyye 448, 495
Medine 14, 18, 488
mekânda yer tutma 158, 182, 284, 476
mekân işgal etme 184
Mekke 436, 492
melâhide 184
Melekler 122, 428
Mellâh 430, 493
Mellâhîler 430
menfaat 31, 126, 128, 130, 136, 138, 140, 348
Merkûniyye 458, 462, 464, 495
Mervânoğulları 364
Mesîh 468, 474, 476, 478, 495
meşîet 474
mevcut 32, 84, 108, 146, 160, 162, 168, 170, 172, 178, 180, 182, 186, 188, 190, 194, 196, 210, 212, 222, 240, 246, 262, 272, 276, 282, 284, 286, 290, 292, 294, 296, 298, 302, 312, 316, 380, 400, 406, 408, 410, 440, 442, 446, 450, 456, 470, 472, 490
mevcûdun icâdı 170
Mevlâna Muhammed Ali 38
meysere 396

Mısır 489
mihne uygulaması 19
mirasçı 226
mizâcın mûtedil olması 250
Mısır 18
muaf tutulma 116
muallel 190, 246, 248, 254, 262
Muammer b. Abbâd 22
Muammer b Abbâd es-Sülemî 31
Muattıla 30, 58, 202, 486, 490
Muâviye 11, 15
Muâviye b. Ebî Süfyân 228, 489
muayyen 68
mûcibe 290
mûcide ihtiyaç 338
mûciz 104
mûcize gösterme 422
mûcizeler yaratma 204
mudayyak 68, 70
mudayyak vâcip 70
muhâl 98, 182, 190, 196, 214, 220, 290, 296, 316, 410, 454, 456
Muhammed b. el-Hanefiyye 224, 488
muhassıs 138, 356
muhayyer 64, 68, 70, 216
muhayyer vâcip 64, 68, 70
muhdes 106, 156, 178, 184, 186, 188, 190, 192, 196, 212, 250, 270, 292, 294, 300, 302, 334, 346, 348, 352, 444
muhdes bir ilim 294, 302
muhdesin kıdemi 334
muhdis 106, 154, 186, 188, 192, 292, 302
muhdisler 292
muhdis varlık 106
muhkem fiil 252, 254
mukâbele 74
mukâbil 400, 402, 404, 406
mukallidler 102
mukârin 80
muknî deliller 102
mu'rız 116
Mutlak ganî 344
Mutlak olmayan ganî 344
mübâşeret 358
mübâşeret yoluyla 358
Mücbire 25, 45, 51, 52, 202, 486
Mücessime 374, 490
müdrekâtı idrâk edici 272, 274, 282
müdrik olma 250, 264, 270, 276, 280, 282
Müessir 276
müfessirler 388
Muhammed b. el-Hanefiyye 15, 18, 42
Muhammed b. Nûh 19
Muhammed el-Mehdî 18
Muhtasaru Usûli'd-dîn 44
mükellef 23, 33, 70, 92, 98, 112, 118, 136, 140, 142, 206, 216, 218, 232, 238, 483
mükellefin iradesi 122
mükellef tutulma 118
mükteseb ilim 80
mülhid 158, 483, 485
Mülhide 30, 202
mümkün 11, 17, 29, 37, 48, 53, 54, 70, 76, 80, 82, 88, 90, 92, 98, 100, 102, 106, 110, 112, 116, 120, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 148, 150, 152, 156, 158, 160, 164, 166, 168, 170, 172, 182, 184, 186, 190, 192, 194, 196, 198, 210, 230, 238, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 274, 276, 280, 286, 290, 294, 296,

298, 300, 302, 304, 306, 310, 312, 316, 318, 322, 324, 328, 330, 332, 336, 340, 342, 344, 346, 348, 352, 354, 356, 358, 360, 362, 364, 374, 378, 380, 386, 388, 390, 402, 404, 406, 410, 412, 414, 416, 420, 422, 424, 434, 440, 442, 444, 448, 450, 452, 454, 456, 460, 462, 464, 476, 483, 492

münafıklar 436

münker 30, 35, 36, 200, 228, 230, 232, 236, 238, 240, 242, 481, 489

müntefi 284

Mürcie 12, 13, 15, 25, 30, 34, 35, 45, 202, 224, 228, 486

mürtekib-i kebîre 206, 224, 226

Mûsâ el-Hâdî 18

müslüman 88, 216, 226, 228, 238, 466

müslüman mezarlığı 228

müstakil bir delil 328

müşâhede 27, 64, 78, 84, 90, 98, 122, 158, 362

Müşebbihe 25, 30, 202, 486, 490

müslüman 22, 35

Mutahhar b. Tâhir 14

müteaddî 272, 358, 392, 394, 396, 438

müteahhirîn uleması 86

müteceddid 250, 258

müteharrik 278, 318, 326, 328, 330

mütehayyiz 174, 184, 318, 320, 352, 442, 472

mütehayyiz olma 174, 318, 352, 442

mütemâsil 352, 354

mütevâtir 88

mütevâtir haber 88

Mütevekkil 19, 25

mütevellidât 19, 27

N

nakil yoluyla istidlâl 340

naklî delil 38, 104, 234, 312, 340, 342, 364, 374, 400, 422, 424

naklî delille istidlâl 312, 342, 364, 374, 400, 422, 424

namaz 70, 72, 122, 124, 218, 256, 378

namaz vakitleri 256

Nâsır 21

nâsûtî tabiat 468

nazar 27, 43, 64, 72, 74, 78, 84, 86, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 106, 110, 112, 114, 118, 122, 144, 160, 190, 262, 308, 310, 390, 392, 394, 396, 398, 422, 481, 482, 483

nazar ve istidlâl 27, 94, 96, 98, 100, 112, 118, 310, 482, 483

Nazzâm 27, 29, 38

nefs 78, 80, 196, 376

nefsî sıfatlar 156, 174, 346

Nefs ve akıl teorileri 196

nefy 140, 160, 166, 284

nehiy ani'l-münker 21, 26, 35, 36, 42, 50, 200, 206, 230, 232, 234, 236, 240, 242

Nehrevân 434

Nestûrîler 495

Nevbahtî 12, 15, 59, 468, 495

nikâh 35

Nisâbûrî 38

nizâm 78

Nizâmülmülk 21

noksan sûrette 256

nûr 458

nübüvvet 23, 42, 43, 51, 474

Nûr-Zulmet anlayışı 29

O-Ö

Oğul uknûmu 468

oluş (kevn) 182
oruç 122, 124, 134, 378
öldürme 236
oluş (kevn) 28
Osman et-Tavîl 16, 42

P

para cüzdanı 346, 456
peygamberler 35
psikolojik 22, 250
putlar 392

R

rastlantı 92
Resûl-i Ekrem 15, 432
Rey 20, 39, 40, 444
rivâyet 74, 102, 398, 432

S-Ş

sadaka 190
sahâbe 228, 388, 398, 430
sahâbe devri 388
sahîh 92, 102, 116, 120, 132, 154, 168, 260, 268, 290, 330, 332, 336, 340, 342, 362, 390, 396, 408, 424, 440, 464
Sedûs 366
selbî ve sübûtî sıfatlar 208
semî' ve basîr 270, 272, 280
Senevî 466
Seneviyye 458, 460, 464, 495
Seyyid İmâm 372
sezgi 92, 483
sıfat 146, 166, 172, 180, 194, 210, 212, 244, 246, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 276, 284, 288, 296, 298, 316, 320, 330, 334, 338, 354, 372, 404, 408, 410, 442, 484, 487, 490
sıfât-ı meânî 318
sıfatın cevâzı 336
sıfatın husûlü 338
sıfatın soyut hâli 336
Sıfatiyye 294, 490, 495
sıfatların husûlü 300
sıfatta iştirak 346
siyahın mercii 330
Sultan 218
sübûtu olmayan 284
sükûn-i nefs 78
Süleyman b. Cerîr 294, 490
sünnet 144, 230, 240, 487
Sünnî 488, 495
Şâfiî 45, 240, 314, 334, 342, 491
Şafiî fıkhı 40, 41
Sâhib b. Abbâd 19, 40, 43
şâhid ve gâib 330
Sâlih b. Abdülkuddüs 16
Şam 18, 102, 489
Şam kadılığı 18
Şehâdeteyn 483
Şehristânî 14, 16, 31, 34, 38, 47, 60, 495
selbî ve sübûtî sıfatlar 50
Senevî 16
Seneviyye 22, 28, 50
şerâi 42, 44, 200
Şerîf el-Murtazâ 13, 14, 41, 60
şer'î vâcipler 122, 124
şetm 214
Şeyh Müfîd 13, 40, 60
Seyyid Ahmed Han 38
şıra (nebîz) 240
Şîa 12, 15, 18, 41, 48, 59, 486, 488
Sîbeveyh 22
sıfat 16, 31

Sıfatiyye 31
Sıffîn Savaşı 11
Suhayb b. Sinan 12
Sultan 20
Sümâme b. el-Eşres 18, 22, 24
Sünnî 19, 38, 53
Suriye 18

T

Taberistan 18
tabiat 22, 26, 28, 31, 37, 468, 478
tabiat felsefesi 23, 26, 28, 37
tabip filozof 188
tab'u'l-mahal 110
taklid etme 100, 102
taklid ve tesâdüf 76
ta'lîl 246 ,320, 338
ta'lîl metodu 338
ta'lîl yöntemi 246
tard ve akis 326, 330
Taşköprizade 14, 60
ta'tîl 226
teaddüd-i kudemâ 31, 212
teceddüd 194, 338
tefekkür 26, 64, 112
tefsir 38, 45, 48, 332, 493
tehayyüz 160, 354, 442
tekaddüm 156
tek cevher 468, 470, 472, 476
tekfîr 19, 34, 112, 374
teklîf 33, 41, 44, 66, 84, 92, 118, 130, 216, 222, 236, 484
temânu' 356, 450, 452, 454
temâsül 346
temsîl 54
tenzîh 210
teselsül 102, 196, 262, 292, 296
teslîs 468, 476
teşbîh 39
Tesbîtü delâili'n-nübüvve 44
tevâbi' 142
Tevbîhu Ebi'l-Hüzeyl 25
tevhid ve adl 108, 200, 202
Tevhid ve Adl esasları 200
tevlîd 43, 358
tevlîd yoluyla 358
tezekkür 308
tezellül ve hudû' 134
Tirmîz 25
töhmet 122
Topkapı Kütüphanesi 53
tövbe 34, 43, 51, 422, 424, 485, 487
tövbe etme 34, 43, 422, 487
Tuğrul Bey 20, 21, 39
Türk 16, 18, 39, 55, 60

U-Ü

ulemâ 200
unsûr 180
ustukus 180
usûl-i fıkh 208
usûl-i hamse 204, 208
uzunluk 326, 350, 360
üç kardeş meselesi 23
üç uknûm 468, 470, 472
ulûhiyyet 50
ümmet 102, 104, 380
ümmî 254
Üsame b. Zeyd 12
usûl-i fıkh 45
usûl-i hamse 21, 37, 42, 46, 50

V

vâcip 64, 66, 68, 86, 108, 112, 142, 146, 178, 180, 234, 246, 282, 481

vâcibi ihlâl 108, 204
va'd ve va'îd 50, 200, 202, 204, 220, 222
vahdâniyet 142
Vâsık 18, 19, 25
Vâsıl b. Atâ 13, 14, 15, 16, 31, 35, 42, 224, 487, 488, 489
vech-i şebeh 366
vera' sahibi 378
vifâk 318
vücûb 66, 94, 124, 162, 180, 200, 238, 244, 278, 298, 316, 320, 324, 328
vücûb yoluyla âlim 328
vücûd ve adem 296

Y

Yahudileşmek 226
Yahya b. Eksem 25
Yahya b. Hamza el-Hadramî 18
Ya'kûbîler 468, 474, 476
yalan isnâdı 432
yaratıcı 142, 150, 154, 484, 485
yaratılmış 106, 154, 156, 188, 190, 212, 214, 254, 404, 460, 484
yazı yazma 254, 264
yedinci gök 444
Yemen 16, 18, 50, 52, 57
yer tutma 158, 182, 184, 268, 476
Yezdân 458, 462
Yezid 15
Yezîd b. Velîd 16
yıldızlar 198
Yunan felsefesi 17, 37
Yûsuf 481, 491, 492, 493

Z

zâhid 100
zann-ı gâlib 232
zann-ı mahsûs 120
zannî 112
zarûret 78
zarûreten bilme 94
zaruri bilgi 27, 80, 82, 86, 90, 308, 412, 416
zaruri hareket 78, 90
zâtı dolayısıyla 252, 384, 408
zâtı gereği kâdir 294
zâtı itibariyle 212, 270, 314, 346, 382
zâtının âlim olması 338
zâtı sebebiyle 210, 262, 292, 316, 364
zâtıyla âlim 312, 326, 340, 342, 364, 490
zâtıyla kâdir 342, 356, 448
zâtî sıfat 31, 32, 178, 210, 260, 288, 316, 318, 408, 448, 452, 462, 476
zâtî sıfatlar 31, 32, 178, 210, 316, 318, 448, 452, 462, 476
Zehebî 42, 46
zekât 124
Zekeriya 494
Zekeriyyâ er-Râzî 188, 485
Zemahşerî 21, 31, 56, 60
Zerdüştlük 37
Zeyd b. Ali 51
Zeydî 48, 50, 52, 53
Zeydiyye 56, 490
zıdların tevlidi 150
zıdlık (tenâfi) 324
zıd sıfatlar 372, 474, 476
zinâ 72, 240, 242
zıd arazlar 29
Zorunluluk 96
zühd 100
Zühdî Cârullah 13
Zühd ve inzivâ 100